Giuseppe Barbaglio

DIO VIOLENTO?

lettura delle Scritture ebraiche e cristiane

CITTADELLA EDITRICE

della stessa collana

Ortensio da Spinetoli
MATTEO
commento al vangelo della chiesa
4ª ed. aggiornata - pagg. 808 - L. 32.000

Joachim Gnilka
MARCO
2ª ed. - pagg. 968 - L. 60.000

Ortensio da Spinetoli
LUCA
il vangelo dei poveri
pagg. 776 - L. 30.000

Raymond E. Brown
GIOVANNI
commento al vangelo spirituale
3ª ed. - rilegato in covipel. - pagg. 1728 - L. 70.000

J. Mateos - J. Barreto
IL VANGELO DI GIOVANNI
analisi linguistica
e commento esegetico
2ª ed. - rilegato in covipel. - pagg. 900 - L. 60.000

Rinaldo Fabris
GESÙ DI NAZARET
storia e interpretazione
2ª ed. - pagg. 412 - L. 28.000

Giuseppe Barbaglio
PAOLO DI TARSO
E LE ORIGINI CRISTIANE
2ª ed. - pagg. 496 - L. 30.000

Raymond E. Brown
LA NASCITA DEL MESSIA
secondo Matteo e Luca
pagg. 798 - L. 30.000

Raymond E. Brown
LE LETTERE DI GIOVANNI
pagg. 1088 - L. 50.000

GIUSEPPE BARBAGLIO

DIO VIOLENTO?

lettura delle Scritture ebraiche e cristiane

CITTADELLA EDITRICE
ASSISI

In copertina:

Particolare del «Giudizio Universale»
di **Michelangelo**
Cappella Sistina
Città del Vaticano

ISBN 88-308-0466-5

PREFAZIONE

Il problema risale all'antichità cristiana: già a metà del II secolo Marcione, scandalizzato dal Dio violento e sanguinario delle Scritture ebraiche, aveva escluso quello e queste dall'esperienza dei credenti per trovare nel Padre di Gesù Cristo degli scritti apostolici, per altro ridotti alla testimonianza dell'apostolo Paolo, un Dio di puro amore da riconoscere senza alcun timore. Oggi la sensibilità per la nonviolenza registra una diffusione sempre più ampia sotto l'influsso, anche e soprattutto, di riconosciuti "apostoli" non credenti di pacifismo quali Gandhi e, in Italia, Capitini. Ma resta aperto il problema culturale della lettura della bibbia ebraica e di quella cristiana, che parimenti testimoniano immagini di Dio intrise di violenza. Ed è risaputo che i simboli religiosi influiscono talmente sui codici di comportamento umano che una comunità religiosa risulterà omogenea al suo Dio; se questi è creduto violento, sia pure per nobilissime e giuste cause, parimenti violenta sarà quella. Di fatto la storia passata ha vissuto dolorosamente forme molteplici dell'aggressività distruttiva del cristianesimo, giustificate in nome della bibbia e dell'immagine bellicosa e violenta del Dio biblico.

D'altra parte nell'ultimo ventennio gli studi di R. Girard hanno mostrato l'intreccio perverso di sacro e violenza tipico delle società primitive, dominate culturalmente dal capro espiatorio, strumento provvidenziale per contenere l'eplosione apocalittica della violenza, altrimenti inarrestabile, di tutti contro tutti. Al di là del carattere più

o meno convincente e probativo delle ricerche del famoso antropologo francese, è certo che esse ci aprono gli occhi sui meccanismi di violenza nascosti ed operanti nella psiche umana e nella vita associata permettendoci di smascherarli. Credo che il problema teologico della violenza posto dalle Scritture ebraiche e cristiane ne risulti evidenziato in tutta la sua gravità e trovi feconde ispirazioni di ricerca. Anche se scettico sulla validità della rilettura biblica di Girard, io stesso non posso nascondere il debito che ho con lui per avermi imposto il problema e dischiuso più di un sigillo inciso sul fenomeno umano della violenza. In concreto, ho inteso rileggere la bibbia ebraica e quella cristiana – distinzione necessaria in prospettiva storica e culturale, mentre dal punto di vista dogmatico la bibbia cristiana comprende anche le Scritture ebraiche – come documenti dell'antichità in cui simboli religiosi e codici umani di condotta appaiono strettamente connessi e dove la presenza massiccia di stereotipi religiosi e di arcaismi sacrali si abbina alla creatività di forti soggetti che hanno camminato, non senza incoerenze e contraddizioni, su sentieri nuovi ed inesplorati. L'ortodossia tradizionale, sostanziata da credenze millenarie e irriflesse e guidata da letture fondamentaliste dei testi sacri all'ebraismo e al cristianesimo, incontrerà qui provocazioni non indifferenti, eppure credo positive per l'insonne ricerca del volto di Dio insita nel cammino di vita di ogni credente. Comunque tutti siamo interessati a conoscere meglio e interpretare più a fondo i simboli religiosi biblici che tanta parte hanno nella nostra cultura occidentale.

ABBREVIAZIONI DEI LIBRI DELLA BIBBIA

Bibbia ebraica

Ab	=	Abacuq
Abd	=	Abdia
Ag	=	Aggeo
Am	=	Amos
Ct	=	Cantico dei Cantici
1-2 Cron	=	Cronache
Dan	=	Daniele
Dt	=	Deuteronomio
Es	=	Esodo
Esd	=	Esdra
Est	=	Ester
Ez	=	Ezechiele
Gen	=	Genesi
Ger	=	Geremia
Gb	=	Giobbe
Gl	=	Gioele
Gio	=	Giona
Gs	=	Giosuè
Gdc	=	Giudici
Is	=	Isaia
Lam	=	Lamentazioni
Lev	=	Levitico
Mal	=	Malachia
Mic	=	Michea
Na	=	Naum
Os	=	Osea
Prov	=	Proverbi
Qo	=	Qoelet
1-2 Re	=	Re

Rt = Rut
Sal = Salmi
1-2 Sam = Samuele
Sof = Sofonia
Zac = Zaccaria

NB. I cattolici considerano libri biblici anche Baruc, Giuditta, 1-2 Maccabei, Sapienza, Siracide, Tobia.

Bibbia cristiana

Ap = Apocalisse
At = Atti degli Apostoli
Col = Lettera ai Colossesi
1-2 Cor = Lettere ai Corinzi
Eb = Lettera agli Ebrei
Ef = Lettera agli Efesini
Fil = Lettera ai Filippesi
Filem = Lettera a Filemone
Gal = Lettera ai Galati
Gc = Lettera di Giacomo
Gv = Vangelo di Giovanni
1-3 Gv = Lettere di Giovanni
Gd = Lettera di Giuda
Lc = Vangelo di Luca
Mc = Vangelo di Marco
Mt = Vangelo di Matteo
1-2 Pt = Lettere di Pietro
Rom = Lettera ai Romani
1-2 Ts = Lettere ai Tessalonicesi
1-2 Tim = Lettere a Timoteo
Tt = Lettere a Tito

capitolo primo

IL PROBLEMA TEOLOGICO DELLA VIOLENZA

Sono stato molto impressionato dagli studi antropologici di R. Girard che nei suoi volumi pubblicati anche in Italia[1] ha richiamato l'attenzione, a proposito delle società primitive, sul legame strettissimo tra violenza e simboli religiosi o anche, detto altrimenti, sul processo di sacralizzazione della violenza. D'altra parte il mio interesse professionale per le bibbie ebraica e cristiana mi ha portato a rileggerle sulla scorta delle sue ricchissime sollecitazioni. Per la verità non sono convinto *in toto* della sua interpretazione delle Scritture ebraiche e cristiane, da lui lette come i soli documenti dell'antichità capaci di smascherare il meccanismo del capro espiatorio e denunciare la connessa autoassoluzione dei violenti pronti a glorificare le loro vittime sacrificali. Né posso seguirlo con competenza nella sua metodologia antropologica. Piuttosto egli mi ha aperto gli occhi su un problema teologico tanto grave quanto incredibilmente disatteso dagli esegeti fino a non molto tempo fa: una constatazione che fa sospettare l'influsso di un processo psicologico di rimozione, che N. Lohfink, cui si deve la pubblicazione di studi di grande attenzione al problema biblico della violenza e d'indubbio valore scientifico, non esita ad affermare: «Non ho dubbi che intervenga-

---

[1] Cf. *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano 1980 (or. 1972); *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, Adelphi, Milano 1983 (or. 1978); *Il capro espiatorio*, Adelphi, Milano 1987 (or. 1982).

no qui certi meccanismi inconsci, i quali rimuovono dalla ricerca tutto ciò che ha che fare con la "violenza"»[2].

D'altra parte i movimenti attuali pacifisti e non-violenti e una sensibilità assai diffusa in proposito, presenti gli uni e l'altra nel mondo cristiano, non potranno a lungo sfuggire all'impellente esigenza di confrontare le proprie ispirazioni profonde con i documenti della rivelazione biblica, in cui non sono rinvenibili soltanto la dichiarazione consolante di Jahvè che, secondo la testimonianza di Geremia, coltiva «pensieri di pace e non di sventura» (29,11) e le parole del discorso della montagna: «Beati gli artefici di pace, perché saranno chiamati figli di Dio» (Mt 5,9); «Amate i vostri nemici» (Mt 5,44 e Lc 6,27.35); «Se uno ti percuote la guancia destra, tu porgigli anche l'altra» (Mt 5,39 e Lc 6,29)[3].

1. Dati che fanno pensare

Ecco la conclusione di un esame accurato della presenza della violenza nella bibbia ebraica secondo le parole dello studioso R. Schwager: «Nessun'altra attività o esperienza umana è menzionata così spesso, né nel mondo del lavoro e dell'economia, né in quello della famiglia e della sessualità o della natura e della scienza. Per gli autori biblici sembra che sia stata l'esperienza più impressionante e assillante quella degli uomini che si combattono e si uccidono»[4]. Lo stesso autore ha raccolto i seguenti dati statistici: più di seicento passi «dicono espressamente che popoli, re o singoli individui hanno attaccato altri, li hanno an-

---

[2] N. Lohfink, *Il Dio della Bibbia e la violenza*, Morcelliana, Brescia 1985, 16.

[3] Circa la traduzione dei testi biblici seguo di regola per la bibbia ebraica la «Bibbia di Gerusalemme» (edizioni Dehoniane) con qualche libertà; per il Salterio mi sono attenuto a quella pregevole di *I Salmi* (a cura di G. Barbaglio - L. Commissari - E. Galbiati), Morcelliana, Brescia 1972; invece della bibbia cristiana presento in genere una traduzione personale condotta sul testo originale.

[4] R. Schwager, *Brauchen wir einen Suendenbock? Gewalt und Erloesung in den biblischen Schriften*, Muenchen 1978, 58.

nientati e uccisi»[5]. Soprattutto appare sorprendente questa costatazione sempre di Schwager: «Il tema della vendetta del sangue da parte di Dio si trova nell'Antico Testamento ancor più spesso della problematica della violenza umana. In circa *mille passi* si parla del fatto che l'ira di Jahvè si accende, che egli castiga con morte e rovina, come un fuoco divorante giudica, si vendica e minaccia l'annientamento. Egli manifesta la sua potenza e gloria nella guerra e come vendicatore adirato giudica. Nessun altro tema emerge così spesso come il discorso dell'agire sanguinario di Dio»[6]. E anche qui la statistica appare impressionante: più di cento passi testimoniano che «Jahvè ordina espressamente di uccidere degli uomini»[7].

Ma già il famoso studioso J. Wellhausen poteva affermare alla fine del secolo scorso: «Il campo di battaglia, la culla della nazione, fu anche il suo più antico santuario. Lì era Israele e lì era Jahvè»[8].

Non senza interesse appare poi la confessione di un esegeta americano, P.C. Craigie, che racconta come da studente fosse già assillato dal problema della guerra santa in Israele. Il suo professore, cui si era rivolto, gli consigliò un'opportuna bibliografia ed ecco il risultato delle sue ricerche: «Mi misi a studiare una quantità d'interessanti dati linguistici, storici e culturali. Ma non trovai nulla che desse una risposta al mio problema, ossia all'angoscia teologica provocata in me dal fatto che Dio e la guerra apparivano come una cosa sola»[9]. Lo stesso autore parla della presenza di «molto materiale marziale nell'Antico Testamento»[10] e riferisce la seguente rilevazione di M.J. Benedict: «Di fatto il libro di Rut è praticamente il solo documento intero in cui Jahvè non è associato direttamente o

---

[5] *Ibid.*

[6] *Op. cit.*, 65-66.

[7] *Op. cit.*, 70.

[8] J. Wellhausen, *Israelitische und juedische Geschichte,* Berlin 1895 (seconda edizione), 26.

[9] P.C. Craigie, *The Problem of War in the Old Testament*, Grand Rapids 1978, 106.

[10] *Op. cit.*, 9-10.

indirettamente alla guerra»[11], aggiungendo da parte sua due altri esempi, il Cantico e il libro di Ester, dove però Jahvè non è menzionato[12].

In modo analogo D. Miller afferma: «L'immagine di Dio come guerriero costituisce il reale scandalo dell'Antico Testamento per l'uomo moderno, incluso il cristiano»[13]. Nel suo studio sulla vendetta nella bibbia ebraica W. Dietrich dice che «il problema della vendetta è un punto nevralgico nella questione della normatività dell'Antico Testamento per i cristiani e la chiesa»[14]. Secondo N. Lohfink «l'Antico Testamento è uno dei libri più pieni di sangue della letteratura mondiale» e « anche nel Nuovo Testamento l'evento centrale è un'azione di sangue mostruosa – l'uccisione di Gesù»[15]. Nei canti individuali di lamento e di ringraziamento del Salterio, O. Keel rileva la presenza di 94 denominazioni dei nemici, di cui due terzi sono forme participiali: indizio chiaro della loro presenza massiccia nelle preghiere del popolo di Dio[16]. Sempre N. Lohfink, che pure vede nelle Scritture ebraiche un processo di smascheramento della violenza e di promessa del suo superamento, così conclude lo studio citato sopra: «Le rappresentazioni dell'Antico Testamento sono ancora ambivalenti», in quanto parlano pur sempre della necessità di un ultimo gesto di violenza per creare la pace[17]. E questo chiaro riferimento al giudizio ultimo di Dio mi sembra che valga anche per il Nuovo Testamento o la bibbia cristiana.

Sul piano interpretativo vorrei citare un caso emblema-

---

[11] M. Benedict, *The God of the Old Testament in Relation to War,* N.Y. 1927, 163.

[12] *Op. cit.*, 36-37.

[13] D. Miller, *God the Warrior: A Problem in Biblical Interpretation and Apologetics*, in «Interpretation» 19 (1965) 40 (39-46).

[14] W. Dietrich, *Rache: Erwaegungen zu einem alttestamentlichen Thema*, in «Evangelische Theologie» 36 (1976) 453. (450-472).

[15] N. Lohfink - R. Pesch, *Weltgestaltung und Gewaltlosigkeit*, Duesseldorf 1978, 13.

[16] O. Keel, *Feinde und Gottesleugner: Studien zum Image des Widersachers in den Individualpsalmen*, Stuttgart 1969, 98.

[17] *Weltgestaltung und Gewaltlosigkeit*, op. cit., 59.

tico di vera e propria cecità nei confronti dei reali termini del problema. Mi riferisco allo studio di un esegeta canadese che, ironia della sorte, porta il cognome del grande antropologo citato sopra. Dopo una buona analisi dei temi della collera, dello sdegno, della violenza e della vendetta di Dio, M. Girard conclude il suo approccio ermeneutico dicendo che i fondamenti teologici della violenza di Dio sono i seguenti: è ritenuto violento perché è un Dio d'alleanza, un Dio appassionato, un Dio di pace[18]. E si congeda con questa stupefacente affermazione: «Violento il nostro Dio? Sì, ma in senso buono»[19].

2. I termini veri della questione

Sembra necessario mettere maggiormente a fuoco il problema. Certo, moltissimi comportamenti degli uomini della bibbia, improntati a violenza e a spargimento di sangue, costituiscono una difficoltà seria per i non-violenti di tutti i tempi. Bisogna però precisare che il vero aspetto problematico e scandaloso non sta certo là dove l'operato dei violenti viene stimmatizzato, come per esempio nel caso dei due terribili figli di Giacobbe, Simeone e Levi, implacabili vendicatori della violenza inferta alla sorella Dina da Sichem (cf. Gen 34), severamente giudicati dal padre nel suo testamento spirituale: «Simeone e Levi sono fratelli, strumenti di violenza sono i loro coltelli. Nel loro conciliabolo non entri l'anima mia, al loro convegno non si unisca il mio cuore. Perché con ira hanno ucciso gli uomini e con passione hanno storpiato i tori. Maledetta la loro ira, perché violenta, e la loro collera, perché crudele» (Gen 49,4-7a). Pretendere che le persone che appaiono sul palcoscenico biblico siano dei santi equivale a trasformare una storia reale, quale è quella biblica, in una biografia edificante. Ma l'interrogativo si fa letteralmente angoscioso quan-

---

[18] M. Girard, *La violence de Dieu dans la Bible juive: Approche symbolique et interprétation théologique*, in «Science et Esprit» 39 (1987) 165-167 (145-170).
[19] *Art. cit.*, 169.

do Dio stesso comanda azioni violente che assurgono ad espressioni di obbedienza al suo volere. È il caso per esempio della legge della guerra santa testimoniata nel cap. 20 del Deuteronomio: «Soltanto nelle città di questi popoli che il Signore tuo Dio ti dà in eredità, non lascerai in vita alcun essere che respiri; ma li voterai allo sterminio..., come il tuo Dio ti ha comandato di fare» (vv. 16-17). Ma anche le numerose invocazioni dei salmisti, ripetute lungo la storia nelle assemblee liturgiche del tempio di Gerusalemme o anche in privato dalla pietà dei singoli oranti, che chiedono a Dio la più spietata vendetta sui nemici, hanno il potere di scandalizzarci. Un solo esempio, il canto degli esuli, traboccante di struggente nostalgia nella prima parte e di una sete vendicativa d'impensabile crudeltà in chiusura: «Jahvè, ricorda contro i figli di Edom,/ quella giornata di Gerusalemme:/ Essi urlavano: Scalzate,/ scalzate anche le fondamenta./ Figlia di Babilonia,/ o tu devastatrice; / beato chi ti potrà ripagare/ dello scempio a noi fatto!/ Beato chi i tuoi pargoli/ potrà afferrare/ e sbattere contro la roccia!» (Sal 137,7-9). In breve, problematiche non sono le narrazioni bibliche di numerose e terribili violenze, ma le valutazioni in chiave etica e religiosa che le presentano come volute e comandate da Dio. In questo preciso senso si può parlare di un problema etico della violenza che la lettura delle Scritture ebraiche e cristiane impone in termini perentori.

E ancora, gli ebrei nella bibbia ebraica e i cristiani in quella cristiana vedono un documento ispirato, cioè scritto per ispirazione dello Spirito. Di conseguenza, quanto vi intendono affermare gli autori umani è perciò stesso affermato da Dio e da lui garantito. L'infallibilità del testo biblico scaturisce logicamente e necessariamente dalla sua natura ispirata. Così, se lo sterminio di ogni essere vivente è detto dall'autore del Deuteronomio un comandamento divino comunicato sul Sinai mediante la voce di Mosè, ciò appare garantito dall'ispirazione dello Spirito che attesta, insieme con l'autore umano, che si tratta infallibilmente di comandamento divino. E siccome Dio non può volere che il bene, sembra inevitabile concludere che lo sterminio di persone e di animali è un comportamento umano buono

e addirittura encomiabile. Il problema etico si conferma e si aggrava.

Non solo, le rispettive bibbie sono per la fede ebraica e cristiana testimonianza scritta della parola di Dio, cioè della sua rivelazione. Dio emerge così dal suo profondo e umanamente insondabile segreto e mostra la sua faccia. Si può applicare a tutti gli eventi narrati dalle Scritture dell'ebraismo e del cristianesimo quanto il quarto vangelo afferma di Gesù di Nazaret: «Dio nessuno l'ha mai visto; proprio il Figlio unigenito, che è nel seno del Padre, lui lo ha raccontato» (Gv 1,18). Ora tra i diversi volti divini che appaiono nella storia rivelata e rivelante dell'antico popolo israelitico e nella vicenda di Gesù e dei suoi discepoli della prima ora non manca quello di un Dio che non solo comanda violenze incredibili, ma anche non disdegna in prima persona la violenza nel suo agire in ambito storico e alla fine del mondo nel giorno del giudizio ultimo, che reca ai giusti la vita eterna e ai malvagi la condanna al fuoco eterno. Ma come accettare un'immagine simile di Dio che si piega alla necessità della violenza per condurre a termine i suoi progetti di giustizia e di salvezza? Non si finisce per rendere lui stesso succube della violenza, se appare incapace di rendere giustizia e di salvare senza ricorrere a metodi violenti?

Il vero problema della violenza nella bibbia è squisitamente teologico, perché chiama in causa Dio stesso, meglio l'immagine che se ne sono fatti i grandi testimoni della fede, per usare una formula cara alla lettera agli Ebrei (cf. cap. 11). Dopo tutto, anche l'aspetto morale del problema e la credenza di trovarci di fronte a un testo ispirato dallo Spirito riconducono al problema di Dio. È la sua violenza che ci crea gravissime e insormontabili difficoltà di accettazione: la violenza da lui comandata e la violenza da lui esercitata. Né vale appellarsi ai soliti motivi di giustificazione e di assoluzione che rilevano come si tratti di violenza liberatrice e salvifica e perciò da ritenersi giusta e giustificata. In realtà nessun uso assolve chi la pratica dall'essere per questo un violento, sia pure un violento «in senso buono», come si è notato sopra. Ma se vogliamo essere radicalmente non violenti, non è possibile credere

in un Dio violento, sia pure perché impegnato nelle più nobili cause. Fede religiosa e idealità non violenta verrebbero a collidere inesorabilmente, creando un'insostenibile frattura psicologica e facendo della persona un «dissociato». E per uscirne, come appare doveroso per la propria sanità mentale, sarebbe necessario sacrificare o l'immagine del Dio biblico, perché presentato con tratti violenti, oppure la propria idealità di non violenza. In ogni modo sarebbe una scelta mortificante e impoverirebbe chi è chiamato a compierla.

Non credo però che il dilemma risulti ineludibile. C'è lettura e lettura delle bibbie; si sono fatti seri tentativi in proposito, non tutti soddisfacenti, comunque meritevoli di attenzione. Io stesso sono persuaso che una lettura possibile e fedele dei testi biblici, visti nel loro spessore storico-culturale, ci può offrire un'immagine alternativa del Dio della fede giudaica e cristiana, capace di dare non solo pace interiore al credente, ma anche d'ispirarlo e stimolarlo nella sua idealità pacifista e non violenta.

3. Tentativi di soluzione

A scanso di possibili equivoci preciso che non sono mosso da intenti apologetici; miro invece a presentare una interpretazione della bibbia giudaica e di quella cristiana a partire dal nostro oggi, più precisamente dalla nostra «precomprensione» del mondo e della realtà di segno pacifista e non violento[20]. Quando affrontiamo la lettura di un testo non siamo tavole bianche su cui nulla è scritto e neppure siamo chiamati a cancellarvi i segni della nostra esistenza. In realtà, più siamo ricchi di vita e più la lettura dei testi biblici, come del resto di ogni altro scritto, risulterà proficua, essendo in ultima analisi un dialogo a distanza cronologica con quelle persone che hanno messo per

---

[20] In proposito R. Bultmann distingue con accuratezza tra comprensione e pregiudizio. Cf. lo studio *Ist voraussetzungslose Exegese moeglich?*, in «Glauben und Verstehen», III, Tuebingen 1960, 142-150.

iscritto la loro esperienza di fede. In concreto, ecco la domanda cruciale: come dialogare con gli uomini della bibbia a proposito della violenza e della non-violenza, soprattutto in merito alle loro immagini religiose? Il fatto che si tratta di numerosi interlocutori vissuti lungo l'arco di un millennio e più ci dice che dobbiamo aspettarci non una sola e immutabile immagine di Dio, ma più immagini e, con tutta probabilità, non sempre e non tutte combacianti. E se è così, la lettura biblica non potrà ridursi a pura e semplice registrazione di posizioni semplici, ma dovrà prendere sul serio le diversità, le oscillazioni, gli sviluppi, i salti improvvisi di qualità e i traguardi di un cammino lungo e impegnativo. D'altra parte nel dialogo le posizioni si confrontano criticamente per raggiungere punti di vista più avanzati e maturi. In altre parole noi stessi abbiamo qualche cosa da dire a quei nostri fratelli maggiori nella fede che interpelliamo attraverso le pagine bibliche per ascoltarli e farci ascoltare.

In tale prospettiva sono convinto che i credenti, e non solo loro, che hanno come orizzonte di vita la non-violenza possono incontrare dei «fratelli» e delle «sorelle» negli uomini e nelle donne della storia biblica che si sono dovuti muovere sulle sabbie mobili delle evidenze culturali del tempo e degli stereotipi religiosi insiti nell'archeologia della psiche umana, ma anche poggiando i piedi sulle solide basi della rivelazione divina, comunque non afferrabile mai allo stato puro, bensì solo in forma incarnata nella storia e nella cultura umana o anche nel linguaggio umano.

Ma quale strada si è di fatto imboccata per uscire dalla costrizione del dilemma suddetto e trovare una soluzione soddisfacente? Di regola i tentativi intrapresi, almeno quelli che sono a mia conoscenza, partono dal presupposto dell'unità della bibbia ebraica, detta anche Antico Testamento, e della bibbia cristiana, o Nuovo Testamento. Interpretano dunque dogmaticamente gli scritti delle origini cristiane nell'ottica del punto di arrivo di una stessa storia rivelatrice, cominciata tanto tempo prima e sfociata in Gesù di Nazaret e nella vicenda della sua chiesa dei primi decenni. Con questa base generale sono convinti che la bibbia cristiana non presenta problema alcuno in ordine al

tema della violenza e che tutte le difficoltà provengono dalla bibbia ebraica. Si arriva così a due tipi di soluzione che si contendono il consenso degli studiosi. Il primo, che potremmo chiamare di carattere evoluzionistico, parla di uno sviluppo progressivo che partendo da stadi molto primitivi giunge al pieno superamento della violenza in Gesù e nei suoi discepoli. Su questa linea per esempio sembra collocarsi il volume di N. Lohfink – R. Pesch, *Weltgestaltung und Gewaltlosigkeit*, in cui il famoso veterotestamentarista tedesco presenta le Scritture ebraiche secondo una chiara griglia di evoluzione e sviluppo, rilevando la partecipazione d'Israele al mondo dei violenti, quindi un sicuro processo di smascheramento della violenza, infine la promessa del suo definitivo superamento. Pesch, da parte sua, interpreta le Scritture cristiane quale effettivo superamento della violenza (*Ueberwindung der Gewalt*)[21].

Sempre N. Lohfink, l'esegeta che più di ogni altro si è occupato del nostro problema, in un notevole articolo del 1984 pubblicato su «Civiltà Cattolica»[22], nella tesi sesta afferma che durante il periodo dell'antico popolo israelitico la società alternativa di Dio, società non violenta, emerse solo lentamente dalle società tradizionali che erano violente e ripete qui i tre aspetti tipici della bibbia ebraica: partecipazione alla violenza, smascheramento della violenza, annuncio di non-violenza. Nella tesi settima poi dice che in opposizione all'ambiente Israele non solo aderì a Jahvè come unico Dio, ma all'inizio se lo raffigurò quale Dio guerriero e solo più tardi, attraverso l'esperienza dolorosa dell'esilio in cui visse come comunità minoritaria, perseguitata e non violenta, vide più chiaramente il volto non velato del vero Dio. E non esita a dichiarare che «il Dio violento dell'Antico Testamento diventa comprensibile proprio come un passo, fors'anche necessario»[23]. Infine nel-

---

[21] I rispettivi contributi sono a pp. 45-61 e 63-80.

[22] N. Lohfink, *Il Dio violento dell'Antico Testamento e la ricerca d'una società non violenta*, in «La Civiltà Cattolica» 135 (1984) vol 2, 30-48.

[23] *Art. cit.*, 47.

la tesi ottava l'esegeta parla «di una società[24] in cammino dalla violenza verso la non-violenza»[25].

Sulla stessa lunghezza d'onda si muove pure R. Schwager che, affrontando l'aspetto più critico e spinoso del problema teologico della violenza in campo biblico, osserva come nei primi tempi il giudizio divino si attuava in un agire attivamente violento di Dio contro i malvagi, ma già nel Secondo Isaia (cf. Is 40-55) viene propugnata una nuova modalità di comportamento di Jahvè nei confronti dei suoi nemici: lasciare che le azioni cattive cadano sul suo «servo», novità questa che occupa il centro nella bibbia cristiana, in quanto Dio che giudica non colpisce, ma si lascia colpire nel suo figlio[26].

L'altro tipo interpretativo vede i rapporti tra bibbia ebraica e bibbia cristiana in chiave di netta contrapposizione o almeno in termini dialettici. Già Marcione nel sec. II, scandalizzato dal Dio violento e punitore delle Scritture ebraiche, aveva buttato a mare il suo messaggio perché contrario a quello di puro amore delle Scritture cristiane. In realtà, a suo avviso, siamo di fronte a due divinità opposte, il malvagio Dio creatore e il buon Dio redentore; e i cristiani devono liberarsi, senza esitazione alcuna, di quello per poter accettare coerentemente questo. In altre parole si deve scegliere tra il Dio ebraico e quello cristiano o anche, detto in termini paolini, tra legge e vangelo. Ecco la testimonianza chiara di Tertulliano: «Marcione stabilisce due divinità diverse tra di loro, l'una giudaica, feroce, guerriera, l'altra mite, placida e solamente buona e ottima»[27]. Rivolgendosi poi direttamente a Marcione il polemista africano dice: «Tu preferisci un dio che sia solamente buono»[28]. E ancora: «Marcione ha allontanato dal suo

---

[24] È un termine moderno che ha però il suo corrispettivo nel vocabolo biblico «popolo».

[25] *Art. cit.*, 48.

[26] AA. VV., *Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament*, Freiburg-Basel-Wien 1983, 217-218 (214-224).

[27] *Adversus Marcionem* I,6,1 (ed. a cura di C. Moreschini), Milano-Varese 1971.

[28] *Ibid.* I, 24, 7.

Dio ogni energia di severità e di giustizia»[29]; si tratta di un dio «alieno... da ogni sentimento di severità e di punizione», per cui non lo si deve temere, ma solo amare[30].

Meno drastica è la posizione di quegli esegeti, di cui menzioniamo qui R. Bultmann, che non giungono a rifiutare la bibbia giudaica, da essi ritenuta unita alla bibbia cristiana, ambedue testimonianze di una stessa storia salvifica. Questa però nella prima fase risulta essere alla fine un fallimento, avendo l'uomo interpretato il suo rapporto con Dio sulla base della pratica meritoria della legge divina, mentre la seconda, cristiana, ne costituisce il riscatto, collocando l'uomo peccatore sotto il segno della pura grazia di Dio a cui si risponde con la fede. In questo preciso senso si deve interpretare il carattere profetico della bibbia giudaica: essa rimanda alla storia di Cristo[31]. Ora l'immagine del Dio della legge, contrapposta a quella di un Dio della grazia, appare del tutto parallela alle due immagini contrastanti di un Dio violento e di un Dio non violento. In breve, la non-violenza divina della bibbia cristiana riscatta la credenza della bibbia giudaica in un Dio violento.

4. Ipotesi di lavoro

Come si può vedere, nei tentativi suddetti si dà per scontato che la bibbia cristiana presenti un solo volto di Dio, puro e esclusivamente amoroso, come diceva Marcione, e che il problema teologico della violenza divina riguardi soltanto la bibbia giudaica. In realtà ciò non corrisponde a una lettura scevra da pregiudizi[32]. Senza negare che quel-

---

[29] *Ibid.* I, 25, 2.

[30] *Ibid.* I, 26, 2 e 27,3. Su tutta la questione vedi lo studio fondamentale di A. von Harnack, *Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott*, Leipzig 1924 (ristampa del 1969 a Darmstadt) e l'articolo recente di B. Aland, *Marcion: Versuch einer neuen Interpretation*, in «Zeitschrift fuer Theologie und Kirche» 70 (1973) 420-447.

[31] Cf. R. Bultmann, *Weissagung und Erfuellung*, in C. Westermann (a cura), *Probleme alttestamentlicher Hermeneutik*, Muenchen 1960,28-53, ma anche tutto il volume qui citato è interessante.

[32] Così anche J. Ebach, *L'eredità della violenza: La «guerra santa»*

la rappresenti qui un salto di qualità, resta vero che tanto nella storia dell'antico Israele quanto in quella di Gesù e della prima chiesa l'immagine divina percepita e vissuta presenta un Dio bifronte, un duplicato del Giano della mitologia romana, il quale dà la vita e la morte, premia e castiga, grazia e condanna. Al di là delle evidenti differenze infatti la bibbia giudaica e quella cristiana si accordano circa «lo zoccolo duro» del problema teologico della violenza, testimoniando parimenti la credenza in Dio giudice, che alla fine discriminerà buoni e cattivi donando agli uni la vita eterna e infliggendo agli altri la condanna eterna. Vi è in questo l'estrema concessione che il pensiero biblico ha fatto al potere della violenza come mezzo di salvezza e di giustizia: un ultimo e definitivo potente gesto divino di violenza che vale l'instaurazione di una pace universale, perfetta e indefettibile.

D'altra parte non si può non rilevare nella bibbia giudaica e in quella cristiana la testimonianza altrettanto chiara, anche se minoritaria, di un Dio che non reagisce «mimeticamente», direbbe R. Girard, all'azione umana, accogliendo quelli che lo accolgono e rifiutando quanti lo rifiutano. Voglio dire che non poche volte egli è rappresentato come colui che non ripaga il male con il male, al contrario dona la vita parimenti al buono e al malvagio, senza discriminazione alcuna. Così per esempio Ezechiele trasmette agli esuli ebrei in terra mesopotamica l'incondizionata promessa divina del rimpatrio e di una nuova vita da popolo libero e felice, che Jahvè realizzerà «per amore del suo nome» (20,9.14.15.17). In particolare si legga dello stesso profeta 20,27: «Allora saprete che io sono il Signore quando agirò con voi per l'onore del mio nome e non secondo la vostra malvagia condotta». Per la bibbia cristiana ci basti citare una parola di Gesù nel discorso della montagna: «... affinché diventiate figli del Padre vostro che è nei cieli, poiché egli fa sorgere il suo sole su cattivi e buoni e fa piovere su giusti e ingiusti» (Mt 5,45).

In realtà bibbia giudaica e bibbia cristiana presentano

---

nella Bibbia e la violenza di oggi, Claudiana, Torino 1986, 9.

ugualmente, anche se con diverse sottolineature, un Dio bifronte e, nello stesso tempo, un Dio di pura grazia. Detto altrimenti, offrono un'immagine divina reattiva all'agire umano, per cui al rifiuto umano corrisponde il rifiuto divino e all'accettazione umana l'accettazione divina, e anche un'altra immagine di Dio indiscriminatamente impegnato nella salvezza di tutti, imparzialmente fonte di vita per gli uomini.

Dunque, rispetto al problema teologico della violenza, considero bibbia ebraica e bibbia cristiana fondamentalmente sullo stesso piano, anche se riconosco che ha avuto luogo un certo sviluppo positivo nel senso della non-violenza. Infatti ambedue presentano la suddetta schizofrenia: una sola faccia di Dio costruttiva e vivificatrice e due facce divine, l'una costruttiva e l'altra distruttiva. Il tentativo di soluzione dovrà partire da questa onesta costatazione, che evita di contrapporre bibbia ebraica e bibbia cristiana e, nello stesso tempo, non si rifugia nella fallace concezione di una bibbia cristiana priva di violenza divina e punto di arrivo di un processo evolutivo dagli inizi tenebrosi capace di riscattare la precedente storia fallimentare.

Parimenti mi sembra che si debba prendere sul serio l'immagine biblica di un Dio violento, senza ridurre il tutto a un puro e semplice gioco linguistico finalizzato ad affermare altro, come sembra procedere P.C. Craigie, citato sopra. Egli volendo «comprendere», come dice espressamente, il motivo del Dio guerriero, scarta la soluzione di tipo evoluzionistico e afferma che si tratta di uno speciale modo di dire, la cui intenzione teologica profonda va oltre le parole[33] e finisce per esprimere la verità fondamentale della fede biblica in un Dio relazionato alla storia umana, in cui interviene con volontà di giudizio e di redenzione[34]. Ora è vero che la fede biblica ha al suo centro un Dio «interventista» sulla scena della storia dell'umanità, ma non mi sembra che sia altrettanto essenziale la modalità violenta del suo intervento. Allo stesso modo

---

[33] P.C. Craigie, *The Problem of War in the Old Testament*, 40.
[34] *Op. cit.*, 95-96.

credo che si debba prendere le distanze dalla spregiudicata e massimalistica posizione di un esegeta americano che ritiene ovvia la concezione biblica di un Dio violento, stante il fatto che lo raffigura quale signore del mondo e garante dell'ordine umano e cosmico[35]. Dello stesso autore del resto si racconta che durante la guerra del Vietnam diede questa incredibile risposta al movimento pacifista: «Jahvè non era pacifista, né lo sono io»[36]. L'accettazione acritica dell'immagine marziale del Dio della bibbia giudaica mi sembra una forma di fondamentalismo biblico che rinuncia alla possibilità d'interpretare quelle credenze come espressioni culturalmente specificate e ritiene di trovarvi moduli puri e disincarnati di una parola divina che scende dai cieli. Il compito ermeneutico consiste nel valutare criticamente le due suddette concezioni bibliche che, pur contraddicendosi nei loro termini – una sola o due facce opposte di Dio – di fatto coesistono nella bibbia giudaica e in quella cristiana. La mia ipotesi di lavoro è che l'immagine di un Dio bifronte affonda le sue radici in uno stereotipo presente di regola nelle varie forme della religiosità umana, almeno in quelle del nostro occidente. In proposito nel suo famoso studio R. Otto parla di «*mysterium tremendum et fascinans*» e precisa: «Il momento del "tremendo" è appunto dato più adeguatamente come *tremenda maiestas*»[37], che si attua in maniera «energica» nell'ira o metaforicamente come «fuoco divorante» per usare espressioni che sono anche bibliche[38]. L'altra faccia del *mysterium* è quella del momento «tipicamente *attraente*, captivante, *affascinante*, il quale si intreccia in una strana forma di armonia contrastante con il momento repellente del *tremendum*»[39]. Detto con schemi razionali, il divino

---

[35] G.E. Wright, *The Old Testament and Theology*, N.Y. 1969: paragrafo «God the Warrior», pp. 121-150.

[36] Cf. P.D. Hanson, *War and Peace in the Hebrew Bible*, in «Interpretation» 38 (1984) 342.

[37] *Il sacro*, Feltrinelli, Milano 1989 (or. 1936), 29.

[38] *Op. cit.*, 32-33.

[39] *Op. cit.*, 43.

viene descritto come «l'Amore e la Misericordia, la Pietà, il Conforto»[40].

Potrei dire che siamo alla presenza di una struttura psicologico-religiosa insita nell'archeologia umana, la quale emerge nelle varie forme storico-culturali della religione imprimendovi il suo inconfondibile sigillo. La stessa fede biblica non fa qui eccezione alla regola: gli uomini della storia dell'antico Israele e del protocristianesimo ne sono stati determinati in maniera più o meno rilevante. Nessuno scandalo; certo essi hanno vissuto della rivelazione divina, così ammettono i credenti, ma la parola del Dio biblico si è fatta «carne» nella storia, nella cultura e nel linguaggio del tempo.

L'immagine di un Dio come *mysterium* soltanto affascinante invece scaturisce faticosamente, ma con sprazzi luminosi, sull'orizzonte della concezione di un Dio bifronte, partendo dall'accentuazione progressiva di questa faccia fino a giungere alla sua affermazione esclusiva. Il momento del *tremendum* sparisce dall'esperienza religiosa che vive del puro amore e dell'incondizionata grazia del *mysterium* divino, sciolto da ogni compromettente legame con la violenza e la distruttività. Non solo in Dio non c'è traccia alcuna della realtà della morte essendo totalmente e soltanto vita – convinzione questa assai ferma e uniforme nella bibbia che si diversifica qui dalle religioni imperniate sul culto dei morti e sulle divinità degli inferi o anche solo integranti tale fattore[41] –, ma neppure in lui esiste la potenza mortifera, cioè il potere di dare morte ai mortali. Se nella raffigurazione del Dio bifronte il divino si rivela come totalità onnicomprensiva di ciò che esiste, dunque anche della violenza e della distruttività, e come onnipotenza non limitata e non limitabile, l'immagine alternativa si raffigura Dio come altro dal mondo – non un essere della stessa stoffa dei mondani sia pure elevato all'infinita potenza – e dotato non di ogni potenza mondana sia pure in dose sconfinata, bensì soltanto della potenza vivificatri-

---

[40] *Ibid.*

[41] Cf. G. von Rad, *Zaō / Zōē*, in «Grande Lessico del Nuovo Testamento», III, 1405ss.

ce e costruttiva, il quale reagisce al comportamento bipolare degli uomini, positivo cioè e negativo, in maniera asimmetrica e, come direbbe R. Girard, antimimetica, cioè sempre positivamente e costruttivamente e non come giudice che soppesa l'uomo per premiare il buono e castigare il cattivo.

Questa seconda immagine divina «unifronte» ci appare come il frutto di forti e creative intuizioni religiose di uomini illuminati, quali i profeti della bibbia giudaica, lo stesso Gesù e i grandi protagonisti del cristianesimo delle origini. E se volessimo entrare nelle pieghe del discorso teologico, potremmo benissimo vederci il frutto della rivelazione divina, che anche qui prende corpo nell'esperienza e nel linguaggio del popolo dei profeti e del popolo degli apostoli, in quanto e solo là dove, liberatisi per impulsi creativi da stereotipi religiosi e da simboli arcaici della psiche umana, non hanno proiettato in Dio i meccanismi della violenza umana, non dico quella cieca e belluina che di regola viene esclusa[42], ma la violenza giusta e legale a difesa della giustizia e come mezzo di liberazione e salvezza degli oppressi e dei perduti. Il peso dell'archeologia religiosa è certo forte, ma mi sento lontano da ogni strutturalismo ideologico che fa l'uomo frutto della struttura e sono convinto delle capacità umane di svincolarsene creando simboli religiosi nuovi e controcorrente.

In ogni modo, nella mia ipotesi di lavoro, è su questo Dio alternativo al Giano bifronte che deve cadere la scelta di quanti cercano nelle bibbie ebraica e cristiana un messaggio costruttivo. La stessa cernita tra stereotipo religioso e momento creativo o profetico dovrà farsi anche oggi nel cristianesimo nella misura in cui esso è ancora ancorato all'immagine del Dio bifronte. Mi sembra infatti necessario uscire, una volta per tutte, dall'ambivalenza espressa nel famoso teorema: Dio è buono, ma anche giusto, sottintendendo per «giusto» la sua reazione simmetrica e mimetica

---

[42] Si veda però Es 4,24-26: Jahvè assale di notte Mosè per farlo morire. Vi emerge una faccia demoniaca di Dio di regola sconosciuta nella bibbia ebraica.

consistente nel retribuire il buono con il bene e il cattivo con il male, ma finendo così per convivere con un Dio pur sempre violento nel suo agire di giudice giusto. Certo sarebbe una violenza legale, ma sempre violenza, la quale, presente in Dio, risulterà teologicamente giustificata anche nel mondo umano, secondo il principio della corrispondenza tra cielo e terra che sta alla base di ogni sentimento ed esperienza religiosi. In altre parole, a un Dio violento corrisponderà un mondo violento e viceversa. Per questo la prospettiva teologica del problema della violenza e della non-violenza interessa non solo i credenti, ma anche ogni persona animata dall'idealità pacifista e non-violenta.

capitolo secondo

CONDANNA DIVINA DELLA VIOLENZA UMANA

L'esame delle diverse parti della bibbia giudaica mostra, senza ombra di dubbio, che il popolo dell'antico Israele ha avuto sempre e costantemente lucida coscienza dell'intangibilità della vita umana. Vi ha di certo influito lo sviluppo del senso morale di quelle generazioni, ma soprattutto la persuasione religiosa che Dio ne è l'assoluto signore, lui che l'ha infusa ad ogni essere vivente, come recita la fede creazionistica: «Allora il Signore Dio plasmò l'uomo con polvere del suolo e soffiò nelle sue narici un alito di vita e l'uomo divenne un essere vivente» (Gen 2,7); «Esanimi cadono,/ se togli loro lo spirito,/ e tornano alla loro polvere./ Mandi il tuo spirito e sono creati,/ e rinnovi la faccia della terra» (Sal 104, 29-30)[1]. Ogni attentato alla vita umana dunque era vissuto come un attentato a Dio, che da parte sua si erige a difensore del prezioso dono dato agli uomini. La proibizione dell'omicidio dunque, ripetuta mille volte nei testi biblici, trova una fondazione religiosa che conferisce a tutta la questione la sua caratteristica impronta.

Nello stesso tempo però la condanna divina si allarga ad ogni forma di violenza: non solo appare severamente proibito versare il sangue, come vien detto con formula plastica, ma anche opprimere i deboli, tiranneggiare i sud-

---

[1] Cf. per es. R. Bultmann e G. von Rad, *Zaō/Zōē*, in «Grande Lessico del Nuovo Testamento», III, Brescia 1967, 1364ss.

diti, condurre guerre con metodi disumani. La salvaguardia della vita va di pari passo con la difesa della giustizia e la violenza omicida si abbina strettamente alla violenza che rende amara l'esistenza. Non per nulla gli uomini della bibbia hanno coltivato una concezione alta della vita, che vuol dire pienezza del vivere ed espansione delle risorse umane. E Dio, signore della vita umana, se ne costituisce difensore in modo che non solo non deve essere spenta ma neppure estenuata od offesa. Comunque tanto nell'omicidio come nell'oppressione si scorge un'ingiustizia e per questo nasce e si afferma nella coscienza morale il divieto, motivato dal punto di vista religioso, della violenza recata a un innocente.

Ma proprio questo orizzonte di giustizia da tutelare e d'ingiustizia da escludere rende chiaro e comprensibile il limite della condanna divina della violenza umana, rigorosamente circoscritta alla violenza ingiusta, quella cioè scatenata senza alcuna ragione giustificante, per motivi abietti di crudeltà, interesse egoistico, sete di dominio e di profitto, disprezzo dell'altro. Con tutt'altro giudizio infatti è valutata la violenza esigita dalla difesa di una giusta causa, essendo essa non solo l'espressione di un diritto ma anche di un dovere, come si vedrà. Anzi sarà proprio la violenza punitrice, di Dio come degli uomini, che costituisce la risposta normativa alla violenza inflitta a un innocente.

La condanna morale e religiosa della violenza da parte della bibbia poggia su tale distinzione tra violenza ingiusta e violenza giusta e sulla funzione positiva attribuita a quest'ultima come sanzione penale inflitta al violento e anche come deterrente per scoraggiare i violenti. Detto altrimenti, la condanna più ferma cade soltanto su quella specifica violenza umana che è espressione d'ingiustizia, mentre esce giustificata la violenza strutturale, diremmo oggi, cioè quella presente nelle istituzioni sociali, giuridiche e anche religiose che presiedono alla convivenza di più persone associate nell'unità della famiglia, della società, dello stato, delle varie aggregazioni religiose.

1. In principio era la violenza

Le origini dell'umanità e del mondo erano oggetto di grande attenzione da parte degli uomini dell'antico Medio Oriente. Ne fa fede la creazione di numerosi racconti mitologici della nascita della terra e del cielo e dei primi passi dell'uomo sul nostro pianeta[2]. L'Egitto e la Mesopotamia, culle di antichissima civiltà umana, ci hanno infatti trasmesso anche in questo campo tesori inestimabili di letteratura e di pensiero. L'antico Israele non ha fatto eccezione qui come in moltissimi altri ambiti. La bibbia ebraica infatti si apre con i racconti della creazione del mondo e dell'uomo e con la storia dell'umanità primitiva. Solo in seguito viene narrata la vicenda del popolo discendente da Abramo. Nessuna coartazione dell'interesse vitale al proprio particolare, che trova senso autentico nella proiezione di sé su scala universale; in altre parole gli uomini della bibbia si sono vissuti nel vasto quadro dell'umanità intera. Non per nulla il Dio dell'alleanza con i discendenti di Abramo viene presentato come il Dio di tutta la terra e di tutti i popoli. Si veda per esempio Es 19,5: «Ora, se vorrete ascoltare la mia voce e custodirete la mia alleanza, voi sarete per me la proprietà tra tutti i popoli, perché mia è tutta la terra».

La critica storico-letteraria moderna ha scoperto nelle prime pagine della bibbia ebraica due racconti distinti della creazione del mondo e della storia dell'umanità primitiva: quello cosiddetto jahvistico, più antico, del sec. X, si ritiene, e il racconto più recente, denominato sacerdotale, del sec. VI[3]. Ora l'uno e l'altro hanno collocato la violenza umana alle origini o agli albori della storia umana, presentandola quale caratteristica concretizzazione del peccato originale dell'umanità – così la tradizione jahvistica – o addirittura quale peccato originale *simpliciter*, come si esprime la tradizione sacerdotale. In ogni modo il giudizio chiaro è che la violenza ha inquinato la storia umana

---

[2] In italiano si veda la raccolta curata da G. Furlani, *Miti babilonesi e assiri*, Sansoni, Firenze 1958.

[3] Un'ottima sintesi è presente in E. Cortese, *Da Mosè a Esdra. I libri storici dell'Antico Israele*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1985, 23ss.

fin dall'inizio, introducendovi un fattore letale di distruttività e di caos. Nessuna età dell'oro dunque caratterizza le origini umane; l'oggi come il più lontano ieri porta l'impronta della violenza. E a tale universalismo cronologico fa da riscontro quello di carattere quantitativo: tutti gli uomini sono posseduti dal demone della violenza.

Una comprensione dell'uomo tutt'altro che ottimistica, ma che poggia sulla fede che per questa umanità bacata dalla violenza e dalle forze distruttive non tutto appare compromesso. Infatti i racconti biblici sono nati dalla speranza e per suscitare la speranza in un riscatto pieno dell'uomo violento e portatore di morte per opera del Dio creatore che è fedele per sempre alla sua creatura. In concreto, proprio questa persuasione fiduciosa di carattere religioso ha condotto a valutare appieno il male che si annida nel cuore degli uomini e trova mille espressioni concrete all'esterno. In altre parole, la serietà della salvezza divina sperata ha portato alla comprensione di un serio male oscuro che mina l'esistenza umana, al quale è stato dato il nome di violenza come nome globale (tradizione sacerdotale) o come una delle denominazioni caratteristiche (tradizione jahvistica).

1.1. *Il racconto di Caino e di Abele*

Esso segue immediatamente la narrazione della cacciata dall'Eden dell'umanità (*'adam* in ebraico), rea di volersi uguagliare a Dio, e ha lo scopo di affermare che l'uomo terrestre ben presto si fa *homo homini lupus*. In Gen 4,1-16 infatti leggiamo: «L'uomo si unì a Eva sua moglie, la quale concepì e partorì Caino e disse: "Ho acquistato un uomo dal Signore". Poi partorì ancora suo fratello Abele. Ora Abele era pastore di greggi e Caino lavoratore del suolo. Dopo un certo tempo, Caino offrì frutti del suolo in sacrificio al Signore; anche Abele offrì primogeniti del suo gregge e il loro grasso. Il Signore gradì Abele e la sua offerta, ma non gradì Caino e la sua offerta. Caino ne fu molto irritato e il suo volto era abbattuto. Il Signore disse allora a Caino: "Perché sei irritato e perché è abbattuto il tuo volto? Se agisci bene, non dovrai forse tenerlo alto? Ma

se non agisci bene, il peccato è accovacciato alla tua porta; verso di te è il suo istinto, ma tu dominalo". Caino parlò al fratello Abele. Mentre erano in campagna, Caino alzò la sua mano contro il fratello Abele e lo uccise. Allora il Signore disse a Caino: "Dov'è Abele, tuo fratello?" Egli rispose: "Non lo so. Sono forse il guardiano di mio fratello?". Riprese: "Che hai fatto? La voce del sangue di tuo fratello grida a me dal suolo. Ora sii maledetto lungi da quel suolo che per opera della tua mano ha bevuto il sangue di tuo fratello. Quando lavorerai il suolo, esso non ti darà più i suoi prodotti: ramingo e fuggiasco sarai sulla terra". Disse Caino al Signore: "La mia colpa è troppo pesante da portare. Ecco, tu mi scacci oggi da questo suolo e io mi dovrò nascondere lontano da te; io sarò ramingo e fuggiasco sulla terra e chiunque mi incontrerà mi potrà uccidere". Ma il Signore gli disse: "Però chiunque ucciderà Caino subirà la vendetta sette volte!". Il Signore impose a Caino un segno perché non lo colpisse chiunque l'avesse incontrato. Caino si allontanò dal Signore e abitò nel paese di Nod, a oriente di Eden».

Il brano inizia come una genealogia dei discendenti di Adamo ed Eva che però continua solo con i vv. 17ss. È stata dunque interrotta per inserirvi la narrazione del fratricidio, con la quale la tradizione jahvistica ha inteso mostrare una seconda faccia del peccato originale dell'uomo[4], dopo quella descritta nel cap. 3, che ha turbato e turba gravemente le relazioni umane improntate a tale violenza da giungere addirittura all'omicidio.

L'arte letteraria dell'autore mostra qui le sue risorse non comuni. Anzitutto nella narrazione appare un solo prota-

---

[4] G. von Rad parla in proposito del peccato che come una slavina s'ingrandisce sempre più (*Das erste Buch Mose,* I, Goettingen 1961, 88 e *Teologia dell'Antico Testamento,* I, Editrice Paideia, Brescia 1972, 184ss, soprattutto 194), ma sembra più probabile l'interpretazione di C. Westermann, *Genesis,* I, Neukirchen 1974, 381ss, 436ss che intende il crimine come una seconda faccia del peccato originale interessante ora il rapporto tra fratello e fratello, mentre nel cap. 3 riguarda la relazione uomo-donna.

gonista umano, Caino; Abele è del tutto passivo e assume in realtà il ruolo della vittima muta, veramente soltanto un soffio, un nulla, come dice il suo nome (in ebraico radice *hbl*), spazzato via dalla furia omicida del fratello. L'attenzione del narratore cade tutta sull'omicida: sulla sua irritazione invidiosa, fatta trasparire all'esterno con la faccia abbassata a terra, sulla sua decisione di uccidere nonostante sia stato messo in guardia da Dio di non cedere al demone accovacciato alla porta della sua esistenza e pronto a travolgerlo, infine sul nudo gesto di uccidere il fratello.

Si noti poi la ripetuta presenza del vocabolo «fratello», che vi ricorre sette volte: Caino ha ucciso non un estraneo, ma la persona più simile a lui, proprio per questo vissuta come rivale da sopprimere violentemente. L'elemento scatenante la sua reazione è stata la preferenza accordata da Dio all'offerta di Abele. Il testo non spiega affatto i motivi del diverso atteggiamento divino nei confronti del culto dei due fratelli, né dice come Caino se ne sia accorto. Per questo non dobbiamo perdere tempo in congetture necessariamente arbitrarie. In realtà il narratore si mostra interessato soltanto alla reazione di Caino che entra in competizione con il fratello e non accetta questa diversità tra loro. Invidia, rivalità, *mimesis* direbbe Girard, ecco i fattori che portano alla violenza, ultima ed estrema reazione dell'uomo che non vuole accettare la coesistenza pacifica tra diversi perché intento ad affermare se stesso contro tutti.

Infine il narratore ha fatto parlare molto Caino e il suo giudice, Dio, introdotto direttamente senza alcuna mediazione umana. La prima parola divina del dialogo è un richiamo a Caino che sta maturando la tremenda decisione di cui porta interamente la responsabilità, una messa in guardia perché possa arrestarsi in tempo sulla china del fratricidio. Ma nessuna risposta è data da Caino, che passa risolutamente all'azione. Dopo il misfatto la parola di Dio assume il carattere di un interrogatorio giudiziale, simile a quello rivolto ad Adamo ed Eva. Ecco le due domande pesanti come macigni: dov'è il fratello Abele e che cosa mai ha fatto Caino? Alla prima l'omicida risponde con un eloquente «Non lo so», giustificato dall'affermazione di non essere il custode del fratello. Non credo che

la risposta possa qui essere interpretata come una bugia[5]. Potrebbe trattarsi del tentativo di mascherare la violenza commessa, meglio di negarsi come violento. Ma riterrei più probabile il significato dell'esclusione del fratello dalla propria vita. Ogni rapporto è reciso; Abele non è più neppure nel pensiero di Caino, che si desolidarizza del tutto: il fratello è diventato un estraneo, appartenente al mondo delle realtà sconosciute, e Caino non ha alcuna responsabilità nei suoi confronti.

Ma il momento più drammatico del racconto è senz'altro la voce dell'ucciso, che era rimasto sempre in silenzio finora, ma adesso si fa sentire con il potente grido del suo sangue versato, un grido diretto al giudice supremo delle vicende umane che non è sordo a tali invocazioni. Giustizia deve essere fatta e di fatto viene fatta: «Sii maledetto». La maledizione divina, che non era caduta su Adamo ed Eva, ma soltanto sul suolo che Adamo avrebbe coltivato (cf. Gen 3,17), colpisce ora il fratricida sotto forma di espulsione. Se Adamo ed Eva furono espulsi dal giardino e mandati sul suolo coltivabile, Caino è bandito da questo e spinto nel deserto, privato della preziosa solidarietà di gruppo e della protezione conseguente e in balìa di qualsiasi uomo violento. In realtà la terra imbevuta del sangue del fratello non lo tollera e lo respinge. Dio stesso lo respinge dalla sua presenza. Un castigo esemplare, diremmo, che vuole sottolineare la condanna più totale della violenza fratricida. L'omicida non è più abitante della terra; deve essere messo al bando ed espulso; mediante l'omicidio ha reciso ogni legame con l'umanità, con l'ambiente, con Dio stesso.

Una grande sorpresa il narratore ci riserva alla fine. Alla parola disperata di Caino che valuta il suo destino, che pure si è procurato con le proprie mani, in termini di peso insopportabile, Dio risponde condannando ogni vendetta umana su di lui e ponendo anche la vita dell'omicida sotto la sua protezione. Egli è il custode e il protettore di ogni

---

[5] Così invece interpreta C. Westermann, *op. cit.*, 414.

vita umana, anche di quella del più abietto criminale. La vendetta deve essere esclusa dal consorzio degli uomini. Si dirà che Dio ha vendicato il sangue dell'innocente Abele con la maledizione inflitta a Caino. È verissimo e avremo modo di discutere tale attività di Dio giudice e giustiziere dei criminali. Resta però vero che in questo modo la violenza vendicativa viene tolta di mano all'uomo. Una credenza religiosa, appunto in Dio giudice capace di rendere giustizia, svolge pertanto una funzione positiva nel tenere a freno sulla terra i violenti e i vendicatori[6].

1.2. *«Il canto della spada» di Lamech*

La tradizione jahvistica continua la sua riflessione teologica sulle sfaccettature del peccato originale, dunque qualificante, dell'uomo per mezzo di una seconda inserzione nella genealogia di Caino. Di fatto in Gen 4,23-24 leggiamo un canto del cainita Lamech, chiamato dalla critica biblica «canto della spada». È una breve poesia molto arcaica rivolta dal feroce Lamech alle due mogli: «Ada e Zilla, ascoltate la mia voce; mogli di Lamech, porgete l'orecchio al mio dire: Ho ucciso un uomo per una mia scalfittura e un ragazzo per un mio livido. Sette volte sarà vendicato Caino ma Lamech settantasette».

Con probabilità si trattava originariamente di un canto di spavalderia dello spaccone Lamech, che si vantava davanti alle due mogli di ripagare ad usura ogni colpo subìto. Ma fatto proprio dalla tradizione jahvistica e immesso nel suo racconto delle origini umane, ha assunto un significato profondo e universale: l'uomo nella sua violenza raggiunge limiti di ferocia belluina, non limitandosi a una reazione uguale e contraria, ma reagendo smisuratamente. La risposta alla violenza patita è una violenza maggiore. C'è

---

[6] Questo il significato redazionale dello jahvista che ha ripreso il brano dalla tradizione in cui doveva presentarsi come un racconto eziologico, esplicativo della rivalità tra gli agricoltori e i pastori oppure, meglio, della storia della tribù dei Keniti. Cf. per es. il ponderoso commento di Westermann citato sopra, alle pp. 385ss, ma anche il suggestivo commento di G. von Rad tradotto in italiano da Paideia, Brescia.

un crescendo che porta a un vero e proprio parossismo di violenza[7].

D'altra parte non è senza significato che Caino e Lamech siano esponenti della stirpe dei cainiti, a cui la genealogia riconosce il merito di grandi sviluppi culturali dell'umanità: «Ora Caino si unì alla moglie che concepì e partorì Enoch; poi divenne costruttore di una città... Lamech si prese due mogli: una chiamata Ada e l'altra chiamata Zilla. Ada partorì Iabal: egli fu il padre di quanti abitano sotto le tende presso il bestiame. Il fratello di questi si chiamava Iubal: egli fu il padre di tutti i suonatori di cetra e di flauto. Zilla a sua volta partorì Tubalkain, il fabbro, padre di quanti lavorano il rame e il ferro» (Gen 4,17-22). Il progresso culturale appare così accompagnato al progresso della violenza umana. Non sembra però che la tradizione jahvistica voglia stabilire tra i due fenomeni un rapporto di causalità, quasi che il progresso culturale si porti dietro anche il progresso della violenza. Si limita ad affermare un semplice ma significativo abbinamento: l'uomo creato da Dio con il compito di possedere e far fruttificare la terra mediante il suo lavoro realizza se stesso progredendo, ma nello stesso tempo entra in un vicolo chiuso facendosi sempre più violento. Non c'è dubbio che in queste pagine della bibbia ebraica appare vivo e cosciente il dramma dell'esistenza e della storia umane, che finiranno per sfociare nella tragedia e nel caos, come sarà detto nel racconto simbolico del diluvio.

1.3. *«La terra è piena di violenza»*

Del filone narrativo circa la creazione e le origini dell'umanità che la critica biblica attribuisce alla tradizione sacerdotale conosciamo perfettamente il brano creazionistico conservato nel cap. 1 della Genesi, la genealogia del cap. 5 e molta parte del racconto del diluvio e delle sue conseguenze (Gen 6-9). Nulla invece vi è detto del peccato origi-

---

[7] Cf. G. von Rad, *Das erste Buch Mose (Kap. 1-12,9)*, 89ss.; C. Westermann, *Genesis 1-11*, 436ss.

nale, di cui ci è stato conservato, nel cap. 3, quanto la tradizione jahvistica ha saputo elaborare. Si deve allora concludere che la tradizione sacerdotale non si è occupata affatto del peccato originale dell'uomo o che comunque, se ne ha scritto, nessun accenno è giunto a noi, perché il redattore finale del libro della Genesi l'avrebbe eliminato? Oppure cercando accuratamente nel materiale trasmesso è possibile trovare almeno un riferimento prezioso? Oggi per merito dell'esegeta tedesco N. Lohfink[8] la questione sembra aver imboccato la strada di una probabile soluzione. In realtà il quadro tracciato dalla tradizione sacerdotale appare il seguente: creazione dell'uomo (Gen 1), generazioni precedenti il diluvio (Gen 5), racconto del diluvio e delle conseguenze (Gen 6,9-22; parzialmente capp. 7-8; 9,1-17). Ora non vi manca un breve ma importante richiamo al peccato originale, appunto all'inizio della narrazione del diluvio e come fattore scatenante la tragedia: «Ma la terra era corrotta davanti a Dio e piena di violenza. Dio guardò la terra ed ecco essa era corrotta, perché ogni uomo aveva pervertito la sua condotta sulla terra. Allora Dio disse a Noè: "È venuta per me la fine di ogni uomo, perché la terra, per causa loro, è piena di violenza; ecco, io li distruggerò insieme con la terra"» (Gen 6,11-13).

La tradizione jahvistica, che pure narra il diluvio, aveva prima parlato più volte del peccato dell'umanità originaria, appunto nel cap. 3 (disobbedienza e orgogliosa ribellione di Adamo ed Eva) e nel cap. 4 (fratricidio di Caino e violenza belluina di Lamech), senza dire di 6,1-4 in cui narra della misteriosa unione dei figli di Dio con le figlie dell'uomo che ha dato origine ai giganti. Le basta dunque un breve richiamo alla malvagità umana per spiegare il diluvio (cf. Gen 6,5). Invece la tradizione sacerdotale finora non aveva fatto alcuna menzione dell'ingresso del male e del peccato nel mondo. Anzi aveva concluso il suo rac-

---

[8] Cf. *Le nostre grandi parole*, Paideia, Brescia 1985, 239ss.

conto creazionistico riprendendo e accentuando il ritornello della valutazione dell'opera delle mani di Dio: «Dio vide quanto aveva fatto, ed ecco, era cosa molto buona» (Gen 1,31). Come dunque giustificare il terribile castigo divino del diluvio? Dice che l'umanità si è corrotta, appunto con una serie di atti di violenza tali che tutta la terra ne è risultata piena. Dunque il peccato originale che ha prodotto il caos si chiama con nome complessivo «violenza» (*ḥamas* in ebraico). Vedremo più avanti la sensibilità particolare della tradizione sacerdotale contraria a ogni forma di violenza umana, anche a quella che oppone gli uomini e gli animali e gli animali tra loro, come ha annotato con cura N. Lohfink. Non per nulla essa presenta l'uomo, all'alba della creazione, vegetariano (cf. Gen 1,29-30). Solo dopo il diluvio gli sarà permesso di cibarsi della carne degli animali (cf. Gen 9,3). È un dato importante: la tradizione sacerdotale valuta la violenza distruggitrice della vita nelle sue varie forme come il prototipo del peccato di tutti gli uomini.

Un'ultima annotazione importante: il diluvio, conseguente alla violenza umana che fa da padrona sulla terra, costituisce in realtà l'irruzione del caos che distrugge il mondo, cioè, come direbbero i greci, il cosmo inteso quale insieme ordinato e armonico della realtà creata. Non c'è dubbio, a giudizio della tradizione sacerdotale, la violenza rappresenta la morte dell'umanità e del mondo. Non si poteva evidenziare con maggior plasticità il carattere di negatività e distruttività della violenza, forza terribile di morte specularmente opposta alle forze della creazione e della vita. Un mondo dominato dalla violenza umana non è mondo, ma soltanto caos, il regno della morte.

Si deve però ammettere che la tradizione sacerdotale tesa ad escludere dal suo orizzonte di pensiero qualsiasi forma di violenza umana, tranne quella sugli animali, da usarsi come cibo e da offrire in sacrificio – il culto infatti con il tempio, i sacerdoti e le offerte stava al centro del suo interesse –, concessione fatta all'umanità rinata dopo il diluvio con Noè nuovo Adamo, ha accentuato con forza il giudizio terribile di Dio che castiga i violenti e i peccato-

ri, non escluso il suo popolo[9]. Si spiega così che nella narrazione del diluvio evidenzi con forza l'intervento del giudice divino: «Ecco, io li distruggerò [gli uomini] insieme con la terra» (Gen 6,13); «Ecco, io manderò il diluvio, cioè le acque, sulla terra, per distruggere sotto il cielo ogni essere vivente, in cui è alito di vita» (Gen 6,17). La sua idealità di non-violenza cede il passo all'evidenza dell'inscindibile legame colpa-pena e alla fede in Dio giudice dell'uomo che retribuisce il bene con il bene e il male con il male. Non s'accorge della contraddizione interna al suo ideale quando si fa paladino dell'esigenza di rispondere alla violenza con la violenza, sia pure per inderogabili esigenze di giustizia: una contraddizione presente del resto in tutta la bibbia ebraica e cristiana.

2. Due casi emblematici di violenza in seno al popolo

La grandezza dei protagonisti, due re, il glorioso Davide, mai sufficientemente glorificato nella bibbia, e il malvagio Acab, coadiuvato dalla malefica moglie Gezabele, evidenzia il carattere esemplare del crimine e del castigo, che non risparmia i sovrani, soggetti, come il più umile loro suddito israelita, alla legge divina. La condanna della violenza fatta a un innocente non conosce eccezioni; Dio giudice non guarda in faccia a nessuno. D'altra parte la violenza di chi sta al vertice del potere assume il carattere di odiosa prepotenza perpetrata a danno di deboli e indifesi e il testo biblico non manca di evidenziarlo. Abbiamo qui una conferma preziosa del fatto che la condanna divina della violenza umana si colloca nel più vasto orizzonte della giustizia da difendere e promuovere.

Mi sia consentito di anticipare la mia convinzione di fondo: il problema della valutazione della violenza nella

---

[9] E qui la tradizione sacerdotale è debitrice alla teologia dei profeti, come rileva N. Lohfink nello studio citato.

bibbia ebraica sta tutto nella «fede» incrollabile di quel popolo che giustizia sarà comunque resa, presto o tardi, in un modo o nell'altro, nel tempo attuale o alla fine dei giorni. Per questo qualsiasi violenza a danno d'innocenti trova ferma condanna e dovrà essere punita non senza violenza. In ultima analisi, non ci si ritrae dall'uso della violenza quando si tratta di fare giustizia e combattere la sopraffazione. Di regola non si è intuita altra strada. Resta dunque aperto e insoluto il problema di una giustizia vera ma non inquinata dal ricorso a metodi violenti, ritenuti necessari per promuoverla e farla trionfare, ma finendo così, volenti o nolenti, per pagare un alto tributo alla violenza, cui si riconoscono una funzione positiva e addirittura un ruolo necessario. In fondo il popolo della bibbia viene così a trovarsi sullo stesso piano dei popoli di quell'area culturale ma anche di tutte le società che per reprimere la violenza hanno elaborato un sistema giuridico appropriato di pene e sanzioni.

Ma a noi interessa ancor più il versante teologico di questa concezione, per la quale Dio stesso ricorre alla violenza per combattere la violenza degli oppressori e dei criminali e così rendere giustizia a chi giustizia non gode. Ma questo Dio somiglia troppo agli uomini e i suoi metodi di giudice non differiscono essenzialmente da quelli usati in terra. Sarà l'intuizione profetica di pochi a rompere tale omologazione riconoscendogli la capacità di usare altre strade per rendere giustizia senza doversi sporcare le mani con la violenza, come si vedrà nei capitoli successivi.

Il crimine di Davide è narrato nel secondo libro di Samuele (capp. 11-12), che fa parte della grande sintesi storica deuteronomistica risalente, nella sua stesura finale, al tempo esilico, al sec. VI. Diciamo subito che una storiografia che non passa sotto silenzio i crimini dei re, nemmeno questa macchia del grande e glorioso Davide, merita particolare attenzione. Nel popolo della bibbia ebraica non mancava libertà di giudizio e dalla bocca dei profeti usciva potentemente una parola di verità che nessun bavaglio autoritario riusciva a soffocare. La credenza religiosa aveva sbarrato il passo ad ogni tentativo di deificazione del potere politico e di assolutizzazione del sovrano, che sottostava

al giudizio del portavoce diretto della parola di Dio, cioè del profeta[10].

Lo svolgimento dei fatti appare chiaro. Il re, rimasto a Gerusalemme, mentre il suo esercito assediava la capitale degli Ammoniti, Rabbat Ammon, sita nella regione dell'attuale Giordania, s'invaghì di Betsabea, moglie di un certo Uria di origine ittita che, facendo parte dell'esercito, era impegnato nell'assedio. E quando la donna gli riferì di essere rimasta incinta, pensò subito di occultare l'adulterio: fece venire Uria a Gerusalemme concedendogli una licenza da passare tranquillamente a casa con la moglie. Ma il fedele combattente rifiutò tale privilegio dicendo al re: «L'arca, Israele e Giuda abitano sotto le tende, Ioab mio signore [comandante in capo dell'esercito] e la sua gente sono accampati in aperta campagna e io dovrei entrare in casa mia per mangiare e bere e per dormire con mia moglie? Per la tua vita e per la tua anima, io non farò tal cosa!» (2 Sam 11,11). E non ci fu verso di smuoverlo dalla caserma. La nobiltà di Uria è pari solo alla meschinità di Davide che, fallito il suo furbesco piano, passa con crudele determinazione a far sopprimere il fedele e zelante soldato. Lo spedisce infatti al fronte consegnandogli una lettera per Ioab. L'ignaro marito di Betsabea porta personalmente la sua sentenza di morte al comandante dell'esercito, cui il re ha intimato di esporlo alla sortita degli avversari togliendogli nello stesso tempo ogni protezione alle spalle. Così all'adulterio Davide aggiunge il ben più grave omicidio. Compiuto il rituale lutto per la morte del marito, Betsabea si trasferisce a corte e a tempo debito partorisce un figlio.

Il mascheramento dell'adulterio e dell'omicidio sembra perfettamente riuscito, ma ciò che è stato nascosto agli occhi degli uomini non lo può essere allo sguardo di Dio. Ecco dunque entrare in scena il profeta Natan, che affronta il re con un abile stratagemma: gli racconta una parabola che a prima vista sembra un resoconto cronistico d'i-

---

[10] In proposito vedi G. Fohrer, *Storia della religione israelitica*, Editrice Paideia, Brescia 1985, 160ss.

naudita crudeltà e d'imperdonabile sopraffazione. «Vi erano due uomini nella stessa città, uno ricco e l'altro povero. Il ricco aveva bestiame minuto e grosso in gran numero; ma il povero non aveva nulla, se non una sola pecorella piccina che egli aveva comprata e allevata e gli era cresciuta in casa insieme con i figli, mangiando il pane di lui, bevendo alla sua coppa e dormendo sul suo seno ed era per lui come una figlia. Un ospite di passaggio arrivò dall'uomo ricco e questi, risparmiando di prendere dal suo bestiame minuto e grosso per preparare una vivanda al viaggiatore che era capitato da lui, portò via la pecora di quell'uomo povero e ne preparò una vivanda per l'ospite venuto da lui» (2 Sam 12,2-4).

La reazione del re, difensore titolato dei deboli, appare immediata: «Per la vita del Signore, chi ha fatto questo merita la morte» (v. 5). Allora il profeta scopre le carte: «Tu sei quell'uomo!» (v. 7). Il protagonista del racconto, l'odioso ricco, rappresenta Davide stesso che si è comportato con la medesima prepotenza nei confronti di Uria, cui ha tolto moglie e vita. La requisitoria del profeta, portavoce di Dio in prima persona, è impietosa: «Io ti ho unto re d'Israele... Perché dunque hai disprezzato la parola del Signore [evidentemente espressa nella legge del Sinai], facendo ciò che è male ai suoi occhi? Tu hai colpito di spada Uria l'ittita, hai preso in moglie la moglie sua e lo hai ucciso con la spada degli Ammoniti» (vv. 7-9). La condanna inevitabile segue la norma di ripagare il criminale con una pena corrispondente al crimine perpetrato: «Ebbene, la spada non si allontanerà dalla tua casa» (v. 10). Davide ha colpito Uria, perciò ne sarà egli stesso parimenti colpito. Ma il re riconosce il suo peccato e allora la sentenza viene commutata nel modo seguente, come si esprime il profeta: «Il Signore ha perdonato il tuo peccato; tu non morirai. Tuttavia, poiché in questa casa tu hai insultato il Signore..., il figlio che è nato dovrà morire» (vv. 13-14).

Una conclusione sconcertante che fa cadere sul capo del figlio il castigo per la colpa del padre. Il popolo della bibbia ebraica ha condiviso, per un certo tempo, il principio della solidarietà dei figli con i padri nel bene e nel male.

Ma è anche approdato presto con Geremia ed Ezechiele alla più limpida formulazione della responsabilità individuale[11]. In ogni modo, qui c'interessa il giudizio di condanna dell'agire violento e prepotente di Davide, pronunciato dal profeta in nome di Dio, espressione e insieme fonte di un'avvertita coscienza morale che non si lasciò manipolare dai potenti e dalle loro astuzie messe in atto per mascherare la propria violenza.

Il misfatto del re Acab è narrato nel primo libro dei Re (cap. 21), che pure fa parte dell'opera deuteronomistica. Siamo nella prima metà del sec. IX a Samaria, capitale del regno del nord. La politica economica del monarca, intento ad accaparrarsi la proprietà fondiaria, si scontra con la difesa oltranzistica del fazzoletto di terra avuto in eredità dai padri e fonte della libertà del piccolo proprietario. In concreto, Acab vuole prendersi la vigna di un certo Nabot, abitante a Izreel, pronto a sborsarne il prezzo o a commutarla con un'altra vigna di proprietà della corona. Ma Nabot respinge ogni proposta e resiste alle pressioni: l'eredità gli è sacra. Allora il re, sobillato dalla regina Gezabele, ordina ai capi locali della città di Izreel d'istruire un processo con falsi testimoni contro il ribelle. La volontà del sovrano è eseguita e Nabot viene condannato a morte, reo di lesa maestà e di empietà: «Nabot ha maledetto Dio e il re» (v. 13).

Ma proprio quando, tolto di mezzo con la violenza l'ostacolo, Acab si muove «per scendere nella vigna di Nabot di Izreel a prenderla in possesso» (v. 16), coronando così il suo progetto, viene sorpreso dal profeta Elia mandato da Dio: «Gli riferirai: Così dice il Signore: Hai assassinato e ora usurpi! Per questo dice il Signore: Nel punto ove lambirono il sangue di Nabot, i cani lambiranno anche il tuo... Riguardo poi a Gezabele il Signore dice: I cani divoreranno Gezabele nel campo di Izreel» (vv. 19.23). Una minaccia tremenda di un esemplare castigo della violenza e della prepotenza del re e della regina. Il giudizio divino,

---

[11] Cf. G. von Rad, *Teologia dell'Antico Testamento,* II, 272ss.

qui come nel caso del crimine di Davide, avrà realizzazione attraverso gli eventi della storia e renderà giustizia alle vittime.

Discuteremo in seguito questa concezione che si raffigurava Dio come giudice. Ora ci basti aver richiamato l'attenzione sulla netta condanna che la coscienza del popolo della bibbia ebraica seppe dare su ogni violenza e sopraffazione ai danni di un innocente. D'altra parte emerge con tutta chiarezza tale sete di giustizia da ammettere, senza ombra di dubbio, il ricorso a sanzioni di grande crudeltà secondo il principio della perfetta corrispondenza tra crimine e pena.

3. La voce dei profeti[12]

Direttamente e influendo su altre correnti letterarie e di pensiero, come la tradizione sacerdotale, essi hanno creato una vasta e sensibilissima coscienza antiviolenta. Chi crede attribuisce alle loro parole il valore di parola divina rivelata; in ogni modo hanno rappresentato il meglio della religione israelitica, caratterizzandola in senso personalistico sulla base di simboli religiosi ricchi e di codici morali rigorosi e liberandola da retaggi magici, sacrali e ritualistici. *Amos* appare tra i più sensibili in proposito[13]. Chiamato a fare il profeta a Samaria sotto il regno di Geroboamo II (783-743), con vigore denuncia l'ingiustizia sociale, frutto di processi economici in atto tesi a espropriare la proprietà terriera dei coltivatori diretti, ridotti progressivamente a servi della gleba, mentre il re e l'aristocrazia si arricchi-

---

[12] Come presentazione panoramica del profetismo si veda G. Savoca, *I profeti di Israele voce del Dio vivente*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1985; la classica opera di G. von Rad, *Teologia dell'Antico Testamento*, II: *Teologia delle tradizioni profetiche d'Israele*, Editrice Paideia, Brescia 1974; la suggestiva interpretazione di A. Neher, *L'essenza del profetismo*, Marietti, Casale Monferrato 1984.

[13] In generale vedi H.W. Wolff, *Dodekapropheton 2: Joel und Amos*, Neukirchen 1969, 105ss e il volumetto di A. Bonora, *Amos: Il profeta della giustizia*, Editrice Queriniana, Brescia 1979.

vano a loro danno, costruendo case lussuosissime e dandosi alle gozzoviglie. È questo genere di violenza che egli smaschera rinfacciandola agli oppressori come espressione tipica del peccato e dell'infedeltà del regno del nord. E lo fa in nome del Dio del patto con il popolo, le cui esigenze trascendono la cerchia del culto e colgono la vita profana delle persone e le strutture socio-economiche e giuridiche dello stato. La parola profetica assume propriamente il timbro di una requisitoria spietata che evidenzia la colpevolezza degli inquisiti e si conclude con una sentenza di spietata radicalità: «È maturata la fine per il mio popolo, Israele; non gli perdonerò più» (8,2)[14].

Il linguaggio di Amos si presenta privo di sfumature e ricco di efficacia oratoria: «... hanno venduto il giusto per denaro e il povero per un paio di sandali, essi che calpestano come la polvere della terra la testa dei poveri» (2,6-7). Gli arricchiti della capitale «violenza e rapina accumulano nei loro palazzi» (3,10). Le dame di Samaria poi vengono apostrofate con toni violenti: «Ascoltate queste parole, o vacche di Basan, che siete sul monte di Samaria, che opprimete i deboli, schiacciate i poveri e dite ai vostri mariti: Porta qua, beviamo!» (4,1). E sempre in discorso diretto così il profeta attacca: «Poiché voi schiacciate l'indigente e gli estorcete una parte del grano, voi che avete costruito case in pietra squadrata, non le abiterete» (5,11). L'oppressione sociale si accompagna all'addomesticamento della giustizia servita da giudici corrotti: «Essi sono oppressori del giusto, incettatori di ricompense e respingono i poveri nel tribunale» (5,12). La partecipazione anche sincera ai riti cultuali diventa così un'ipocrisia e Dio li rifiuta: «Io detesto, respingo le vostre feste e non gradisco le vostre riunioni; anche se voi mi offrite olocausti, io non gradisco i vostri doni e le vittime grasse come pacificazione io non le guardo. Lontano da me il frastuono dei vostri canti sacri: il suono delle tue arpe non posso

---

[14] Annota Wolff nel suo commento citato sopra: «Egli deve annunciare la fine della storia salvifica svoltasi finora. Questa l'eccitante novità del suo messaggio» (pag. 127).

sentirlo! Piuttosto scorra come acqua il diritto e la giustizia come un torrente perenne» (5,21-24). Lo sfruttamento dei poveri assume aspetti fraudolenti e di avidità degna di usurai: «Ascoltate questo, voi che calpestate il povero e sterminate gli umili del paese, voi che dite: "Quando sarà passato il novilunio[15] e si potrà vendere il grano? E il sabato, perché si possa smerciare il frumento, diminuendo le misure e aumentando il siclo e usando bilance false, per comprare con denaro gli indigenti e il povero per un paio di sandali? Venderemo anche lo scarto del grano"» (8,4-6).

Ma Amos ha anche una parola divina, sempre di condanna, per i popoli confinanti. Il Dio d'Israele è signore di tutti i popoli, che devono rispondere davanti a lui dei loro crimini, individuati qui dal profeta nella disumanità e ferocia con cui hanno condotto le loro guerre. La violenza denunciata assume dunque il volto della crudeltà bellica e presenta una caratterizzazione decisamente politica. Non si mette però sotto processo la guerra come tale, ma soltanto i metodi più sanguinari con cui viene praticata. In concreto, i popoli accusati sono lo stato arameo di Damasco al nord, i Filistei e Tiro sulla costa mediterranea, Edom a sud, Ammon a est e Moab a sud-est (cf. 1,3-2,3). La parola profetica segue in ogni caso uno schema fisso. Introdotta e conclusa dalla tipica formula dell'annuncio profetico – «Così dice il Signore» e «... dice il Signore» –, anzitutto annuncia l'irrevocabilità della decisione giudiziale di Dio sui crimini di guerra dei popoli: «Per tre misfatti dei/di... e per quattro non revocherò il mio decreto». Quindi evidenzia la colpa degli accusati. Infine specifica il castigo consistente in disfatte militari procurate da Dio stesso.

A noi interessa particolarmente l'elemento centrale dello schema, appunto lo smascheramento della violenza, che per la sua collocazione nel quadro letterario si può considerare quello su cui il profeta richiama maggiormente l'attenzione. Ecco l'addebito a Damasco: «hanno trebbiato con trebbie ferrate Galaad», regione a est del Giordano e ap-

---

[15] Festa israelitica in cui erano proibite le transazioni commerciali.

partenente allo stato israelitico di Samaria (1,3). Da parte loro i Filistei a danno dello stato d'Israele «hanno deportato popolazioni intere per consegnarle a Edom» (1,6), metodo militare crudele usato su vasta scala dagli Assiri, che si distinsero anche per questa politica di sradicamento dei popoli vinti al fine di dominarli meglio. Simile il crimine degli abitanti di Tiro: «hanno deportato popolazioni intere a Edom, senza ricordare l'alleanza fraterna» (1,9), cioè i trattati che legavano lo stato marinaro a Israele, colpito dunque a tradimento. Edom, popolo semitico cugino del popolo israelitico e suo tradizionale avversario, viene rimproverato «perché ha inseguito con la spada suo fratello e ha soffocato la pietà verso di lui, perché ha continuato l'ira senza fine e ha conservato lo sdegno per sempre» (1,11). Gli Ammoniti «hanno sventrato le donne incinte di Galaad per allargare il loro confine» (1,13). Infine Moab «ha bruciato le ossa del re di Edom per ridurle in calce» (2,1), commettendo con la cremazione un crimine efferato contro il cadavere del sovrano vinto, cui s'impediva così, secondo la credenza del tempo, di trovare riposo nel mondo dei morti.

Anche *Osea*[16], profeta del regno del Nord sotto Geroboamo II e i successori, non fino però alla distruzione di Samaria del 721, dedica al nostro tema un'attenzione non secondaria. Di fatto nell'elenco dei capi d'accusa di 4,1b-2 i crimini di violenza hanno un particolare risalto: «Non c'è infatti sincerità né amore del prossimo, né conoscenza di Dio nel paese. Si giura, si mentisce, si uccide, si ruba, si commette adulterio, si fa strage e si versa sangue su sangue». Pesantissima la definizione di Galaad sull'altipiano transgiordanico: «... è una città di malfattori, macchiata di sangue» (6,8). La valutazione morale del profeta appare quanto mai desolata: «Efraim[17] ogni giorno moltiplica menzogne e violenze» (12,2). Non è assente neppure la cri-

[16] Cf. il commento scientifico di H.W. Wolff, *Dodekapropheton 1: Hosea*, Neukirchen 1961.

[17] Tribù numerosa che diede il nome a tutta la società israelitica del regno del nord.

tica sociale che fu il cavallo di battaglia di Amos: «Efraim è un oppressore, un violatore del diritto» (5,11).

Al profeta *Michea* che ha operato nell'ultimo trentennio del sec. VIII nel regno di Giuda, contemporaneo del grande Isaia, dobbiamo un intero brano di denuncia dei metodi oppressivi e violenti usati dai capi[18]: «Ascoltate, capi di Giacobbe, voi governanti della casa d'Israele: Non spetta forse a voi conoscere la giustizia? Nemici del bene e amanti del male, voi strappate loro la pelle di dosso e la carne dalle ossa. Divorano la carne del mio popolo e gli strappano la pelle di dosso, ne rompono le ossa e lo fanno a pezzi come carne in una pentola, come lesso in una caldaia... Udite questo, dunque, capi della casa di Giacobbe, governanti della casa d'Israele, che aborrite la giustizia e storcete quanto è retto, che costruite Sion sul sangue e Gerusalemme con il sopruso» (3,1-3.9-10). Se le guide agiscono così e i ricchi della città di Gerusalemme «sono pieni di violenza» (6,12), nessuna sorpresa che il profeta possa giungere ad affermazioni generali di sconsolata constatazione: «L'uomo pio è scomparso dalla terra, non c'è più un giusto fra gli uomini: tutti stanno in agguato per spargere sangue; ognuno dà la caccia con la rete al fratello» (7,2)[19].

Pur rinunciando per ragioni di spazio alla completezza[20], sarebbe imperdonabile passare sotto silenzio la parola forte di *Ezechiele*, profeta deportato in Mesopo-

---

[18] Commento di grande valore è quello di H.W. Wolff, *Dodekapropheton 4: Micha*, Neukirchen 1982.

[19] Di questi ultimi due testi citati si dubita che risalgano al profeta Michea.

[20] Comunque si veda Is 1,15: «Quando stendete le mani io allontano gli occhi da voi. Anche se moltiplicate le preghiere, io non ascolto. Le vostre mani grondano sangue»; 1,21: «Come mai è diventata una prostituta la città fedele? Era piena di rettitudine, la giustizia vi dimorava; ora invece è piena di assassini!»; 4,4, in cui si parla del sangue versato in Gerusalemme; Ger 2,34: «Perfino sugli orli delle tue vesti si trova il sangue di poveri innocenti»; 6,7: «Violenza e oppressione risuonano in essa [in Gerusalemme]»; 22,17: gli occhi e il cuore del re Ioakim sono intenti «a spargere sangue innocente, a commettere violenza e angherie»; Is 59,3.7-8: «Le vostre palme sono macchiate di sangue... si

tamia in seguito alla prima campagna vittoriosa di Nabucodonosor contro lo stato di Giuda all'inizio del sec. VI[21]. Nel quadro generale della sua missione di giustificazione teologica di tanta tragedia nazionale, che aveva privato il popolo di Giuda del tempio, del re e, per i numerosi deportati, della terra, eleva in nome di Dio l'accusa: la colpevolezza degli israeliti è incontestabile e la tragedia non può essere imputata se non a loro. Nessun altro profeta è stato tanto radicale: è dalle origini della sua storia che il popolo si è dimostrato infedele al suo Dio, alla fine punito secondo la gravità del suo peccato.

Ora un aspetto importante di tale denuncia riguarda i diffusi comportamenti violenti. Annunciando la fine tragica della distruzione di Gerusalemme del 586, così la spiega nella logica della correlazione colpa-pena: «L'ingiustizia fiorisce, germoglia l'orgoglio e la violenza si leva a scettro d'iniquità» (7,10a-11). E poco più avanti ricorre una formula che sarà ripresa dalla tradizione sacerdotale e applicata all'umanità del diluvio, come abbiamo visto sopra: «... il paese è pieno di assassini e la città è piena di violenza» (7,23; cf. Gen 6,11.13). Non si tratta dunque di sporadiche manifestazioni di violenza, bensì di qualcosa che tutto invade e riempie, come ripete in 9,9: «... la terra è coperta di sangue, la città è piena di violenza». Il parallelismo delle due proposizioni ci dice che il profeta ha di mira la violenza omicida. Gerusalemme finisce per essere definita in una ripetuta invettiva «la città sanguinaria»: «Guai alla città sanguinaria!» (24,6 e 9). Infatti «è una città che sparge il sangue in mezzo a se stessa» (22,3). Lo stesso linguaggio ritorna subito dopo, in forma diretta però: «Per

---

affrettano a spargere sangue innocente... Non conoscono la via della pace»; Ab 1,3-4: «Ho davanti rapina e violenza e ci sono liti e si muovono contese. Non ha più forza la legge, né mai si afferma il diritto. L'empio infatti raggira il giusto e il giudizio ne esce stravolto».

[21] Come indicazione bibliografica generale vedi il grande commentario di W. Zimmerli, *Ezechiel, I-II*, Neukirchen 1969. Dello stesso autore poi sono pregevoli alcuni articoli pubblicati nella raccolta «Rivelazione di Dio. Una teologia dell'Antico Testamento», Jaca Book, Milano 1975.

il sangue che hai sparso, ti sei resa colpevole» (22,4). Non fanno eccezione gli abitanti della campagna che «commettono violenze e si danno alla rapina, calpestano il povero e il bisognoso, maltrattano il forestiero, contro ogni diritto» (22,29). Il regno del sud con capitale Gerusalemme ha imitato lo stato fratello del nord con capitale Samaria: le due sorelle, dice Ezechiele con la sua famosa allegoria sponsale, sposate a Dio nel patto religioso del Sinai, «sono state adultere [cioè idolatriche] e le loro mani sono lorde di sangue, hanno commesso adulterio con i loro idoli; perfino i figli che mi avevano partorito, li hanno fatti passare per il fuoco in loro pasto» (23,37).

Notiamo qui una forma tutta particolare di violenza che abbina l'omicidio all'idolatria consumata nell'offerta di sacrifici umani, pratica religiosa dei popoli vicini ma avversata sempre con determinazione nell'antico Israele, come mostra anche il famoso racconto di Gen 22, di tradizione elohistica assai prossima alla teologia profetica, in cui Abramo offre a Dio un caprone e non il figlio Isacco. La bibbia ebraica ha saputo spezzare l'arcaico legame tra rito e violenza sacrificale avente per oggetto una persona, mantenendo soltanto la violenza rituale sugli animali, collocata al centro del culto templare e sulla cui virtù espiatoria ha tanto insistito la tradizione sacerdotale, per altro caratterizzata da accentuato spirito di non-violenza.

4. Espressioni giuridiche di divieto della violenza[22]

La percezione dell'antico popolo d'Israele che Dio condanna senza mezzi termini la violenza ai danni degl'innocenti trova forma espressiva non solo a livello della teologia narrativa delle grandi sintesi storiche jahvistica e sacerdotale e della predicazione profetica, ma anche nei codici legislativi o in norme di carattere giuridico-sacrale. Così

---

[22] Cf. la raccolta di studi curata da K. Koch, *Um das Prinzip der Vergeltung in Religion und Recht des Alten Testaments*, Darmstadt 1972.

nel decalogo un comandamento proibisce l'omicidio. Un principio arcaico di diritto sacro sull'inviolabilità della vita umana trova la sua collocazione all'interno dei cosiddetti comandamenti noachici del cap. 9 della Genesi. Nel codice dell'alleanza di Es 20,22 - 23,33, di origine assai antica, in quanto le sue prescrizioni hanno come sfondo socio-culturale la situazione della prima sedentarizzazione delle tribù israelitiche nella terra, più di una prescrizione ci riguarda. Si aggiunga il codice deuteronomico di Dt 12-26 risalente al sec. VII e non privo di norme riguardanti il nostro tema. Anche nella legge di santità contenuta nei capp. 17-26 del libro del Levitico è dato trovare materiale interessante.

4.1. *«Non uccidere»* (Es 20,13; Dt 5,17)

Abbiamo due versioni del decalogo, in Es 20,1ss e in Dt 5,6ss[23], ma la formulazione di questo precetto non presenta alcuna variante. Dal punto di vista formale costituisce, con i due comandamenti successivi «Non commettere adulterio», «Non rubare», un piccolo blocco uniforme e distinto dal resto del decalogo per la sua forma negativa e brevissima. In altro genere letterario la triade appare testimoniata, tra altre infedeltà del popolo, in Os 4,2: «si uccide, si ruba, si commette adulterio», e in Ger 7,9: «... rubare, uccidere, commettere adulterio». È probabile che si sia formata come raggruppamento a parte prima del nostro decalogo, che non risale oltre il sec. VII.

L'esatta traduzione è "Non farai omicidio". Il verbo usato (*raṣah*) poi, come appare in altri passi, non indica soltanto l'uccisione volontaria e premeditata, ma anche l'omicidio colposo, segno d'indubbia arcaicità della proibizione. Sono invece esclusi i casi dell'uccisione in guerra, del suicidio, dell'esecuzione capitale in conformità a una sentenza del tribunale. In breve, è proibita l'uccisione ille-

---

[23] Sul decalogo vedi lo studio sintetico di G. Barbaglio alla voce, in «Nuovo Dizionario di Teologia Morale», Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1990, 204-218.

gale, quella che, invece di essere a servizio del bene della comunità, la colpisce. In altre parole, si tratta di non versare sangue innocente.

Nella bibbia cristiana questo comandamento viene ripetuto anzitutto in Mc 10,19 (cf. anche i passi paralleli di Mt 19,18 e Lc 18,20), in un elenco non completo dei comandamenti del decalogo, recitato da Gesù come risposta a quel ricco che lo aveva interrogato sui requisiti necessari per avere la vita eterna. Vi si riferisce pure, citandolo espressamente, la lettera di Giacomo per dire che attraverso la trasgressione anche di un solo comandamento ci si rende trasgressori della legge (2,10-11). Più importanti però sono Rom 13,9 e Mt 5,21, che offrono un'interpretazione nuova di questo comandamento. Nella lettera ai Romani Paolo afferma: «Non commettere adulterio, non fare omicidio, non rubare, non essere cupidi e qualsiasi altro comandamento si riassume in questa parola: Amerai il prossimo tuo come te stesso». Il contesto immediatamente precedente precisa che l'apostolo indica nell'amore per il prossimo il pieno compimento della legge: «Non abbiate alcun debito con nessuno, se non quello di amarvi gli uni gli altri; infatti chi ama l'altro ha pienamente osservato la legge» (v. 8). La proibizione dell'omicidio dunque viene inserita in un vasto orizzonte di valori; in concreto il suo senso profondo è di essere soltanto una forma concreta e un'esigenza minima dell'amore che deve specificare i rapporti vicendevoli tra i credenti. Nel vangelo di Mt l'interpretazione coglie più analiticamente il dettato del comandamento per estenderne il contenuto oggettivo: «Avete ascoltato che fu detto (da Dio) agli antichi: Non farai omicidio; e chi avrà fatto omicidio, sarà reo del giudizio. Ma io vi dico: Chiunque si adira con il suo fratello, sarà reo del giudizio; chi poi dice al suo fratello: Stupido, sarà sottoposto al sinedrio, e chi gli dice: Pazzo, sarà reo della geenna del fuoco» (5,21-22). Per Gesù dunque la proibizione del decalogo comprende, oltre alla violenza fisica dell'uccisione, anche le offese verbali, che ai suoi occhi non sono meno gravi del gesto omicida se la sanzione è pari. In breve, il comandamento trova nelle sue parole un'interpretazione estensiva che esclude ogni violenza, fisica e verbale.

4.2. *La sanzione della pena di morte*[24]

La violenza omicida in molte espressioni giuridiche ha come sanzione e castigo la morte del colpevole, richiesta sempre in nome di Dio. Possiamo subito citare il principio assiomatico della perfetta correlazione tra omicidio e pena di morte di Gen 9,6: «Chi sparge il sangue dell'uomo, dall'uomo il suo sangue sarà sparso». Non manca la motivazione tipica della tradizione sacerdotale: «perché ad immagine di Dio Egli ha fatto l'uomo» (*ibid.*). Colpendo la creatura più nobile l'omicidio finisce per colpire lo stesso creatore, tanto più che l'uomo è copia fedele di Dio e signore del mondo per procura divina. Si veda infatti Gen 1,26-27, di tradizione sacerdotale: «Facciamo l'uomo a nostra immagine, a nostra somiglianza, e domini sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo, sul bestiame, su tutte le bestie selvatiche e su tutti i rettili che strisciano sulla terra. Dio creò l'uomo a sua immagine; a immagine di Dio lo creò; maschio e femmina li creò». L'implicazione di Dio appare più esplicita nel contesto precedente in cui gli si mettono in bocca le seguenti parole: «Del sangue vostro anzi, ossia della vostra vita, io domanderò conto; ne domanderò conto ad ogni bestia e ne domanderò conto all'uomo: a ciascuno domanderò conto della vita di suo fratello» (9,5). Vi emerge la concezione di Dio signore e protettore della vita e vindice del violentato. In pratica questo domandare conto implica la pena di morte. Inoltre scopriamo con sorpresa che nella rivendicazione divina sono interessati non solo gli uomini ma anche gli animali quando causano la morte dell'uomo. Lo sguardo della tradizione sacerdotale si estende con interesse all'universo dei viventi, che per l'uomo biblico, dotato di un concetto alto di vita, comprende solo gli uomini e gli animali, non le piante. Infine si noti che l'omicidio causato da un uomo è inteso come fratricidio, un modo per sottolineare la particolare gravità di un crimine che intacca alla radice la fraternità umana.

Il principio della risposta con pari violenza alla violenza

---

[24] Vedi H. Schulz, *Das Todesrecht im Alten Testament*, Berlin 1969.

omicida ritorna nel codice dell'alleanza: «Colui che colpisce un uomo causandone la morte, sarà messo a morte» (Es 21,12)[25]. Ma qui s'introduce una distinzione importante tra omicidio volontario e omicidio non volontario o colposo, per precisare che la pena di morte è prevista solo per quello, mentre per questo sono istituite delle città di rifugio (Es 21,13), destinate ad accogliere l'omicida non intenzionale sottraendolo così alla violenza del «vendicatore» (*go'el* in ebraico), cioè del parente prossimo cui incombe il diritto-dovere di far «vendetta» dell'ucciso, come precisano Dt 19,1ss e Num 35,9ss. Vi si stabilisce infatti che la pena di morte è compito di un individuo, appunto del vendicatore del sangue (*go'el*), e appartiene alla sfera del privato cittadino. Inoltre viene demandato alla comunità il compito di giudicare nei casi dubbi su deposizione di almeno due testimoni se si tratta di omicidio volontario o di uccisione involontaria. In ogni modo, si esclude per l'omicidio volontario qualsiasi forma di transazione: «Non accetterete prezzo di riscatto per la vita di un omicida, reo di morte, perché dovrà essere messo a morte» (Num 35,31). La cosiddetta vendetta del sangue infatti è un dovere, oltre che un diritto, e non può essere lasciata alla libera decisione. Infine il codice deuteronomico affronta il problema di un omicidio di cui non si scopre l'autore (Dt 21,1ss). In questo caso ci si accontenta del sacrificio di una giovenca, del giuramento d'innocenza degli anziani della città più vicina al luogo in cui il cadavere è stato trovato: «Le nostre mani non hanno sparso questo sangue e i nostri occhi non l'hanno visto spargere» (v. 7) e della supplica a Dio perché liberi il paese da un crimine inespiato (v. 8).

Ma quale ragione giustificava la pena di morte? Illuminante appare un passo del libro dei Numeri: «Non contaminarete il paese dove sarete, perché il sangue contamina il paese; non si potrà fare per il paese alcuna espiazione del sangue che vi sarà stato sparso se non mediante il sangue di chi l'avrà sparso. Non contaminerete dunque il pae-

---

[25] Cf. il passo parallelo di Lev 24,17: «Chi percuote a morte un uomo dovrà essere messo a morte».

se che andate ad abitare e in mezzo al quale io dimorerò» (35,33-34). La motivazione appare di ordine sacrale: la macchia del sangue può essere lavata soltanto con altro sangue. Ma vi sottostà anche una comprensione dell'omicidio – e di altre forme di violenza inflitta ad innocenti – in chiave d'ingiustizia che deve essere tolta instaurando di nuovo una situazione giusta. Per questo si parla di far giustizia o di vendicare la causa del violentato. In altre parole, la violenza omicida reca un danno evidente alla famiglia e al gruppo di appartenenza dell'ucciso, che devono dunque essere risarciti, ristabilendo l'equilibrio rotto e ricreando l'ordine leso. Dice ottimamente uno studioso: «Lo status quo deve essere ristabilito»[26]. E nelle rigide maglie di questa concezione ideologica di una pena capitale destinata a riscattare l'ingiustizia dell'omicidio viene introdotto di forza Dio stesso, a cui si fa risalire il dovere della cosiddetta «vendetta del sangue» e che s'impegna a far cadere sull'omicida le conseguenze letali del suo crimine, oppure, come vien detto spesso (cf. per es. Lev 20,8ss), a far ricadere il sangue dell'ucciso sulla testa dell'omicida[27]. E non ripetiamo qui l'altra motivazione, sviluppata sopra, di Dio padrone della vita.

Per completezza citiamo anche il caso della pena di morte, sotto forma di lapidazione, per la violenza omicida di segno cultuale, cioè comminata a quanti fanno sacrifici umani al dio Moloch (cf. Lev 20,1-5).

4.3. *Divieti di altre violenze*

Oltre alla violenza massima la legislazione israelitica, fatta risalire a Dio stesso, condanna la violenza delle percosse (cf. per es. Es 21,15ss), la violenza sessuale (Es 22,15-16), la violenza contro la libertà personale attraverso il sequestro (Es 21,16; Dt 24,7). La sanzione varia dalla pena di morte a pene corporali minori, ma è conosciuta anche la

---

[26] Cf. H. Christ, *Blutvergiessen im Alten Testament. Der gewaltsame Tod des Menschen untersucht am hebraeischen Wort dam*, Basel 1977, 149.

[27] Cf. di nuovo H. Christ, *op. cit.*, ibid.

prassi di risarcimenti o compensazioni, come può essere la libertà concessa a uno schiavo dal padrone che gli ha inferto una ferita (Es 21,26).

Una forma particolare messa in atto per scoraggiare la violenza è la cosiddetta legge del taglione, che ha le sue origini e il suo significato preciso nella legislazione romana. Nel vocabolario del Georges tradotto in italiano da F. Calonghi «*talio*» è definito «pena equivalente ad un danno fisico ricevuto». Nell'antico Medio Oriente è presente soltanto nel codice di Hammurabi (1792-1750) per alcune ferite con la perdita di un occhio o di un dente e la rottura di un osso. Dunque occhio per occhio, dente per dente, osso per osso[28]. Nella bibbia ebraica è testimoniato anzitutto in Es 21,23-25 con i seguenti binomi: «vita per vita, occhio per occhio, dente per dente, mano per mano, piede per piede, bruciatura per bruciatura, ferita per ferita, livido per livido». I passi paralleli sono Dt 19,21: «vita per vita, occhio per occhio, dente per dente, mano per mano, piede per piede» e Lev 20,18b.20a: «vita per vita..., frattura per frattura, occhio per occhio, dente per dente». Trova dunque applicazione in tre distinte violenze: uccisione, rescissione di un organo o di un membro, ferita. Il confronto delle diverse formulazioni conduce a ritenere come nucleo originario del taglione biblico la formula quaternaria «occhio per occhio, dente per dente, mano per mano, piede per piede». Le formule «vita per vita» e «ferita per ferita» appaiono amplificazioni successive e secondarie[29].

Con particolare accentuazione infine la legislazione della bibbia ebraica intende proteggere i ceti più deboli della società contro la violenza sopraffattrice dei potenti. Il suo

---

[28] Dallo studio accurato di H.W. Juengling, «*Auge fuer Auge, Zahn fuer Zahn*». *Bemerkungen zu Sinn und Geltung der alttestamentlichen Talionsformeln*, in «Theologie und Philosophie» 59 (1984) 1-38 riportiamo i seguenti paragrafi della legge di Hammurabi. «Se un cittadino distrugge un occhio di un cittadino, gli si deve distruggere un occhio» (paragrafo 196). «Se uno spezza un osso di un cittadino, gli si deve spezzare un osso» (par. 197). «Se un cittadino rompe un dente a un cittadino di pari grado, gli si deve rompere un dente» (par. 200).

[29] Cf. lo studio citato di Juengling.

carattere umanitario risalta qui con tutta evidenza. Nel codice dell'alleanza possiamo leggere: «Non molesterai il forestiero né lo opprimerai, poiché voi siete stati forestieri nel paese d'Egitto. Non maltratterai la vedova e l'orfano... Se tu presterai denaro a qualcuno del mio popolo, all'indigente che sta con te, non ti comporterai con lui da usuraio: voi non dovete imporgli alcun interesse» (Es 22,20-21.24; cf. anche 23,9 parallelo a 22,20). In termini simili si esprime il codice deuteronomico: «Non lederai il diritto dello straniero o dell'orfano e non prenderai in pegno la veste della vedova, ma ti ricorderai che sei stato schiavo in Egitto e che di là ti ha liberato il Signore Dio; perciò ti comando di fare questa cosa» (Dt 24,17-18). La legge di santità si dimostra ancor più umana, giungendo a parificare lo straniero all'israelita: «Quando un forestiero dimorerà presso di voi nel vostro paese, non gli farete torto. Il forestiero dimorante fra di voi lo tratterete come colui che è nato fra di voi; tu l'amerai come te stesso perché anche voi siete stati forestieri nel paese d'Egitto» (Lev 19,33).

Non minore insistenza è posta sul doveroso compito della giustizia di essere imparziale non prestandosi al tentativo dei potenti e dei ricchi di prevaricare nei confronti dei deboli e dei poveri. Già il codice dell'alleanza vieta false testimonianze, comportamenti di parte dei giudici, in una parola proibisce qualsiasi tentativo di «falsare la giustizia» (Es 23,1ss). Il dettato del codice deuteronomico alterna divieti a precetti in positivo: «Ti costituirai giudici e scribi...; essi giudicheranno il popolo con giuste sentenze. Non farai violenza al diritto, non avrai riguardi personali e non accetterai regali, perché il regalo acceca gli occhi dei saggi e corrompe le parole dei giusti. La giustizia e solo la giustizia seguirai» (Dt 16,18-20). Più generale è il divieto della legge di santità, che si preoccupa pure della correttezza negli scambi commerciali: «Non commetterete ingiustizie nei giudizi, nelle misure di lunghezza, nei pesi o nelle misure di capacità. Avrete bilance giuste, pesi giusti, efa giusto, hin giusto» (Lev 19,35-36).

capitolo terzo

LIBERATORE E SALVATORE VIOLENTO

Al racconto delle origini del mondo e dell'umanità la bibbia ebraica fa seguire la narrazione storico-epica degli inizi della storia del popolo d'Israele, oggetto della solenne promessa divina giurata ai patriarchi. L'evento fondante è l'uscita delle tribù israelitiche dall'Egitto per intervento risolutore del loro Dio. Si è trattato di una vicenda drammatica definibile in termini di oppressione-liberazione e perdizione-salvezza: gli ebrei erano schiavi in terra egiziana e Jahvè, ascoltata la loro supplica, li trasse fuori, e quando durante la fuga, inseguiti dagli egiziani, si trovarono perduti, furono prodigiosamente da lui salvati. Ma nell'una come nell'altra faccia dell'accaduto l'intervento divino si è tradotto in manifestazioni di grande e distruttiva violenza nei confronti degli egiziani oppressori e inseguitori. L'epopea dell'esodo, celebrata e confessata dalle generazioni ebraiche ma anche ricordata nella fede cristiana, presenta un risvolto di violenza intollerabile. In breve, c'è stata vita per gli uni e morte per gli altri, l'una e l'altra procurate da Jahvè, la prima non senza la seconda, anzi quella a prezzo di questa. Potremmo applicarvi il proverbio latino *mors tua vita mea*. Le origini del popolo di Dio della prima alleanza portano dunque in se stesse il contrassegno della violenza divina, sia pure di una violenza liberatrice e salvifica. Troppo spesso si è chiuso un occhio, o magari due, sull'esodo visto dalla parte degli egiziani.

Dunque se al principio dell'umanità c'era la violenza umana dei cainiti e delle prime generazioni, violenza con-

dannata senza mezzi termini da Dio e sfociata nel caos del diluvio, al principio del popolo dell'alleanza c'è stata come fattore determinante la violenza di Dio stesso. Tale collocazione cronologica in realtà sta a indicare come la storia successiva non faccia altro che ripetere gli inizi: l'uomo è lupo per l'uomo e Dio è un liberatore e salvatore violento del suo popolo. Ambedue si sono rivelati per quello che sono, mettendo in tavola le rispettive carte d'identità. Non per nulla nella storia successiva gli interventi divini di liberazione e di salvezza saranno esplicitamente presentati a perfetta somiglianza del primo, e le generazioni bibliche vi si riferiranno di continuo nelle loro speranze e attese. In una parola, la fede della bibbia ebraica, fatta propria dal movimento di Gesù e dalla bibbia cristiana, è essenzialmente fede «esodica», cioè nel Dio dell'esodo, un Dio bifronte che crea vita ma dando nello stesso tempo morte, che è efficacemente con gli uni e contro gli altri. Il problema teologico della violenza appare così in tutta la sua portata.

1. La fede nel Dio dell'esodo

Il libro dell'Esodo nella sua prima parte (capp. 1-15) narra l'epopea dell'uscita delle tribù ebraiche dall'Egitto e del passaggio del Mare Rosso. La critica storico-letteraria moderna[1] vi ha scorto la presenza di tre filoni intrecciati e selezionati, risalenti rispettivamente alle tradizioni jahvistica, elohistica e sacerdotale[2]. Queste poi, a loro volta, hanno fatto largo uso di elementi tradizionali orali e scritti trasmessi dal ricordo del popolo, non senza avervi impres-

---

[1] Cf. la classica Introduzione di O. Eissfeldt, *Einleitung in das Alte Testament*, Tuebingen 1964, 205ss (trad. it. presso Paideia), ma anche l'ottima sintesi di E. Cortese, *Da Mosè a Esdra. I libri storici dell'Antico Testamento*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1985.

[2] La tradizione elohistica è di un secolo più recente di quella jahvistica, a cui in primo tempo fu riunita a formare un'unica sintesi storica chiamata jehovistica.

so il proprio orientamento teologico. Il libro biblico attuale, che non risale oltre il sec. IV, è solo il punto di arrivo di un lungo processo di memoria interpretatrice di quell'evento decisivo, che comunque continua anche dopo, come mostra per esempio il libro della Sapienza, del 70 circa a.C., apocrifo per l'ortodossia ebraica, che ci offre l'ultima interpretazione dell'esodo all'interno della tradizione israelitica precristiana. In una parola, per più di un millennio, essendo l'evento avvenuto non più tardi del mille e cento, la generazione mosaica e tutto il popolo della prima alleanza che ne è scaturito hanno nutrito i loro simboli religiosi, i loro riti e i loro codici di comportamento del significato pregnante dell'esodo vissuto come rivelativo della faccia del proprio Dio.

Vogliamo qui percorrere questo processo millenario segnato da numerose espressioni letterarie sparse nella bibbia. Come punto di partenza s'impone alla nostra attenzione il ritornello musicale messo in bocca a Maria, sorella di Aronne, mentre guida il coro danzante di donne subito dopo il passaggio del Mar Rosso (cf. Es 15,20-21a): «Cantate al Signore perché mirabilmente ha trionfato: ha gettato in mare cavallo e cavaliere» (Es 15,21b), ripreso all'inizio dell'inno di Es 15,1-18 che però è databile a epoca meno arcaica. Comunque l'uno e l'altro accentuano «il trionfo» di Dio che ha affogato nelle acque gli inseguitori. Più analitico appare l'inno: dopo i primi due versetti, che introduttivamente esprimono il proposito di lodare il supremo trionfatore, presenta la motivazione del canto di lode: «Il Signore è prode in guerra, si chiama Signore. I carri del faraone e il suo esercito ha gettato nel mare e i suoi combattenti scelti furono sommersi nel Mar Rosso. Gli abissi li ricoprirono, sprofondarono come pietra. La tua destra, Signore, terribile per la potenza, la tua destra, Signore, annienta il nemico; con sublime grandezza abbatti i tuoi avversari, scateni il tuo furore che li divora come paglia. Al soffio della tua ira si accumularono le acque, si alzarono le onde come un argine, si rappresero gli abissi in fondo al mare. Il nemico aveva detto: Inseguirò, raggiungerò, spartirò il bottino, se ne sazierà la mia brama; sfodererò la spada, li conquisterà la mia mano! Soffiasti

con il tuo alito: il mare li coprì, sprofondarono come piombo in acque profonde» (vv. 3-10). Il tutto è dunque raffigurato come una vittoria bellica e Jahvè vi assume l'aspetto di un guerriero prode e vincitore. Su tale simbolo marziale, come sul motivo dell'ira, ritornerò nei prossimi capitoli; resta confermato che la salvezza sperimentata dalla generazione di Mosè e qui innicamente celebrata[3] è strettamente collegata con l'annientamento degli egiziani inseguitori. E questi è il Dio della fede «esodica», come si evince dal seguito del canto: «Chi è come te fra gli dèi, Signore? Chi è come te, maestoso in santità, tremendo nelle imprese, operatore di prodigi?» (v. 11)[4].

Sempre come cantico innico possiamo citare il Salmo 136 che ripercorre la storia delle grandi gesta di Jahvè viste quali espressioni della lealtà divina al suo popolo (*ḥesed* in ebraico, tradotto in italiano con grazia, o amore, o anche misericordia): «Percosse l'Egitto/ nei suoi primogeniti;/ eterno il suo amore./ Di lì trasse Israele;/ eterno il suo amore./ Con mano forte e braccio teso;/ eterno il suo amore./ Egli divise in due il Mare dei Giunchi;/ eterno il suo amore./ Vi fece passare Israele;/ eterno il suo amore./ Vi immerse il faraone e il suo esercito;/ eterno il suo amore» (vv. 10-15)[5].

In molte formule tradizionali l'esodo costituisce la vera definizione di Dio. Così all'inizio del decalogo, il cosidetto prologo storico, leggiamo: «Io sono il Signore, tuo Dio, che ti ho fatto uscire dal paese d'Egitto, dalla condizione di schiavitù» (Es 20,1; cf. Dt 5,6)[6]. Nella «Legge di santità» abbiamo un passo parallelo, sempre in contesto di promulgazione dei comandamenti divini: «Io sono il Si-

---

[3] Vedi l'inizio dell'inno: «Mia forza e mio canto è il Signore, egli mi ha salvato» (v.2).

[4] Come indicazione bibliografica si veda N. Lohfink, *Das Siegeslied am Schilfmeer*, Frankfurt a. M. 1965.

[5] Vedi anche Sal 135 di genere innico.

[6] Cf. lo studio di W. Zimmerli, *Io sono Jahvé*, in «Rivelazione di Dio: Una teologia dell'Antico Testamento», Jaca Book, Milano 1975, 19-44.

gnore vostro Dio, che vi ho fatto uscire dal paese d'Egitto; ho spezzato il vostro giogo e vi ho fatto camminare a testa alta» (Lev 26,13). L'identità di Jahvè viene espressa con una proposizione caratterizzata formalmente dal pronome relativo, che riprende la dichiarazione in prima persona del nome divino, e dal verbo espressivo dell'azione «esodica» avente per protagonista Dio stesso e per beneficiari il voi degli israeliti. In breve, l'agire definisce l'essere di Jahvè, un agire produttivo dell'esodo delle tribù israelitiche (cf. pure Dt 13,11).

Anche diverse narrazioni sintetiche della storia della salvezza, in forma di confessioni di fede o di confessioni penitenziali, elencano tra i diversi eventi quello centrale dell'esodo, presentato abbastanza analiticamente nei suoi diversi momenti. In Dt 26,1ss il racconto accompagna l'offerta delle primizie al tempio: «Mio padre era un arameo errante; scese in Egitto, vi stette come un forestiero con poca gente e vi diventò una nazione grande, forte e numerosa. Gli egiziani ci maltrattarono, ci umiliarono e c'imposero una dura schiavitù. Allora gridammo al Signore, al Dio dei nostri padri, e il Signore ascoltò la nostra voce, vide la nostra umiliazione, la nostra miseria e la nostra oppressione; il Signore ci fece uscire dall'Egitto con mano potente e braccio teso, spargendo terrore e operando segni e prodigi, e ci condusse in questo luogo e ci diede questo paese, dove scorre latte e miele» (vv. 5-9). Simile il testo di Dt 6,20-23 riferito alla catechesi familiare con cui il padre istruisce il figlio circa le esigenze della legge fondate appunto sulla storia: «Eravamo schiavi del Faraone in Egitto e il Signore ci fece uscire dall'Egitto con mano potente. Il Signore operò sotto i nostri occhi segni e prodigi grandi e terribili contro l'Egitto, contro il faraone e contro tutta la sua casa. Ci fece uscire di là per condurci nel paese che aveva giurato ai nostri padri di darci».

Più antica è nel suo nucleo tradizionale la narrazione di Gs 24,2ss in cui gli eventi mirabili della storia sono raccontati in prima persona da Jahvè, soggetto protagonista. Dopo la tappa patriarcale, che qui ha un certo sviluppo, ecco l'evocazione dell'esodo: «Poi mandai Mosè e Aronne e colpii l'Egitto con i prodigi che feci in mezzo ad esso;

dopo vi feci uscire. Feci dunque uscire dall'Egitto i vostri padri e voi arrivaste al mare. Gli egiziani inseguirono i vostri padri con carri e cavalieri fino al Mare Rosso. Quelli gridarono al Signore ed egli pose fitte tenebre fra voi e gli egiziani, poi spinsi sopra loro il mare, che li sommerse; i vostri occhi videro ciò che io avevo fatto agli egiziani» (vv.5-7).

Delle narrazioni a scopo penitenziale che rievocano i grandi fatti salvifici della storia allo scopo di evidenziare per contrasto l'infedeltà del popolo, possiamo citare anzitutto il Sal 78: «Dimenticarono le opere sue,/ i prodigi a loro mostrati./ Prodigi aveva compiuto/ al cospetto dei loro padri/ nella terra d'Egitto,/ nella campagna di Tanis./ Divise il mare e li fece passare,/ fermò le acque come una diga» (vv. 11-13). Di carattere penitenziale è pure la rievocazione di Ne 9 che si rivolge a Dio direttamente: «Tu hai visto l'afflizione dei nostri padri in Egitto e hai ascoltato il loro grido presso il Mare Rosso; hai operato segni e prodigi contro il faraone, contro tutti i suoi servi, contro tutto il popolo del suo paese, perché sapevi che essi avevano trattato i nostri padri con durezza; ti sei fatto un nome fino ad oggi. Hai aperto il mare davanti a loro, ed essi sono passati in mezzo al mare sull'asciutto; quelli che li inseguivano tu li hai precipitati nell'abisso, come una pietra in fondo alle acque impetuose» (vv. 9-11).

Comunque, a parte il libro dell'Esodo, è il Deuteronomio che più di ogni altro fa riferimento all'evento fondante della storia del popolo, che colloca al centro della sua riflessione teologica, tutta tesa a suscitare fedeltà e obbedienza alla parola di Dio, necessarie perché Israele possa abitare la terra dei padri ed essere felice. In 4,34 esalta la gratuità dell'elezione divina manifestata nella liberazione dall'Egitto: «O ha mai tentato un dio di andare a scegliersi una nazione in mezzo a un'altra con prove, segni, prodigi e battaglie, con mano potente e braccio teso e grandi terrori, come fece il Signore vostro Dio in Egitto, sotto i vostri occhi?». Vedi in proposito anche 7,7-8: «Il Signore si è legato a voi e vi ha scelti, non perché siete più numerosi di tutti gli altri popoli..., ma perché il Signore vi ama e perché ha voluto mantenere il giuramento fatto ai vostri

padri, il Signore vi ha fatti uscire con mano potente e vi ha riscattati liberandovi dalla condizione servile, dalla mano del faraone, re d'Egitto». Il comandamento del riposo sabatico ha la seguente motivazione storica: «Ricordati che sei stato schiavo nel paese d'Egitto e che il Signore tuo Dio ti ha fatto uscire di là con mano potente e braccio teso» (5,15). Non altra la ragione della fiducia che Israele deve nutrire mentre sta per fare ingresso nella terra[7]: «Forse penserai: Queste nazioni sono più numerose di me; come potrò scacciarle? Non temerle! Ricordati di quello che il Signore tuo Dio fece al faraone e a tutti gli egiziani; ricordati delle grandi prove che hai viste con i tuoi occhi, dei segni, dei prodigi, della mano potente e del braccio teso, con cui il Signore tuo Dio ti ha fatto uscire; così farà il Signore tuo Dio a tutti i popoli dei quali hai timore» (7,17-19). Sull'intervento di Dio in Egitto fa leva Mosè nella sua intercessione a favore degli adoratori del vitello d'oro: «Signore Dio, non distruggere il tuo popolo, la tua eredità, che hai riscattato nella tua grandezza, che hai fatto uscire dall'Egitto con mano potente» (9,26; cf. anche il v. 29 e soprattutto il passo parallelo di Es 32,11). Infine, si esorta Israele a riconoscere ciò che Jahvè ha fatto per lui e a rispondergli con l'obbedienza alla legge del Sinai: «... voi riconoscete la sua grandezza, la sua mano potente, il suo braccio teso, i suoi portenti, le opere che ha fatto in mezzo all'Egitto, contro il faraone, il re d'Egitto, e contro il suo paese; e ciò che ha fatto all'esercito d'Egitto, ai suoi cavalli e ai suoi carri, come ha fatto rifluire su di loro le acque del Mare Rosso, quando essi vi inseguivano, e come li ha distrutti per sempre» (11,2-4).

Nei profeti, che «non sono interpreti della tradizione,

---

[7] Questa la situazione inquadrante storicamente il libro presentato come il testamento spirituale di Mosè che parla agli israeliti appena prima del loro ingresso nella terra. Si tratta in realtà di un artificio letterario scelto dall'autore per dare peso alla sua parenesi rivolta agli israeliti del sec. VII prima e quindi, in ultima stesura, agli esuli, gli uni e gli altri esortati a vivere nella fedeltà alle parole del Sinai, pena la perdita della terra. Cf. l'agile volumetto di N. Lohfink, *Ascolta, Israele: Esegesi di testi del Deuteronomio,* Paideia, Brescia 1968.

ma annunciatori della parola di Jahvè che giunge a loro»[8], il richiamo alla storia passata è fatto alla luce della denuncia dell'attuale infedeltà del popolo; questa ha il potere di vanificare ogni autorassicurazione. In breve, il passato salvifico non garantisce per se stesso le generazioni israelitiche e non le mette al riparo dal terribile giudizio divino. Così Amos contesta a Israele ogni posizione privilegiata: «Non siete voi per me come gli Etiopi, Israeliti? Parola del Signore. Non ho io fatto uscire Israele dal paese d'Egitto, i Filistei da Kaftor e gli Aramei da Kir?» (9,7). Osea da parte sua accusa il popolo di aver risposto all'iniziativa salvifica del proprio Dio, tenero nel suo amore come una madre verso il figlioletto, con pervicace infedeltà: «Quando Israele era giovinetto, io l'ho amato e dall'Egitto ho chiamato mio figlio. Ma più li chiamavo, più si allontanavano da me... Ad Efraim io insegnavo a camminare tenendolo per mano, ma essi non compresero che avevo cura di loro. Io li traevo con legami di bontà, con vincoli d'amore; ero per loro come chi solleva un bimbo alla sua guancia; mi chinavo su di lui per dargli da mangiare» (11,1-4). Per questo Israele sperimenterà il giudizio terribile consistente nell'anti-esodo: «Ritornerà al paese d'Egitto» (11,5). Non diversamente il grande Isaia guarda al passato salvifico confrontato con il presente peccaminoso e in vista del futuro giudizio di condanna: «Il mio diletto possedeva una vigna sopra un fertile colle. Egli l'aveva vangata e sgombrata dai sassi e vi aveva piantato scelte viti; vi aveva costruito in mezzo una torre e scavato anche un tino. Egli aspettò che producesse uva, ma essa fece uva selvatica... Ora voglio farvi conoscere ciò che sto per fare alla mia vigna: toglierò la sua siepe e si trasformerà in pascolo; demolirò il suo muro di cinta e verrà calpestata. La renderò un deserto» (Is 5,1-6a)[9]. Ancor più radicale appare Ezechiele, secondo il quale tutta la storia d'Israele,

---

[8] Così J. Vollmer, *Geschichtliche Rueckblike und Motive in der Prophetie des Amos, Hosea und Jesaja*, Berlin 1971, 209.

[9] Come approfondimento si veda lo studio monografico di J. Vollmer citato sopra.

fin dall'inizio, è storia degli interventi salvifici di Dio e contemporaneamente delle infedeltà del popolo che cominciano già in Egitto: «Dice il Signore Dio: Quando io scelsi Israele e alzai la mano e giurai per la stirpe della casa di Giacobbe, apparvi loro nel paese d'Egitto... e giurai di farli uscire dal paese d'Egitto e condurli in una terra scelta per loro... Dissi loro: Ognuno getti via gli abomini dei propri occhi e non vi contaminate con gl'idoli d'Egitto: sono io il vostro Dio. Ma essi mi si ribellarono... Allora io decisi di riversare sopra di loro il mio furore e di sfogare contro di loro la mia ira, in mezzo al paese d'Egitto. Ma feci diversamente per riguardo al mio nome, perché non fosse profanato... Così li feci uscire dal paese d'Egitto sotto i loro occhi» (20,5-10)[10].

Dai profeti è venuto anche il confronto tra il passato e il futuro raffigurato come un nuovo e più glorioso esodo. Già Geremia istituisce questo paragone: «Pertanto, ecco verranno giorni – dice il Signore – nei quali non si dirà più: Per la vita del Signore che ha fatto uscire gli israeliti dal paese d'Egitto, ma piuttosto: Per la vita del Signore che ha fatto uscire e che ha ricondotto la discendenza della casa di Israele dalla terra del settentrione e da tutte le regioni dove li aveva dispersi» (23,7-8; cf. passo parallelo in 16,14-15). Ma ancor più l'anonimo profeta dell'esilio, i cui oracoli sono stati raccolti nei capp. 40-55 del libro di Isaia e che per questo è chiamato convenzionalmente Secondo Isaia, ha promesso agli esuli un nuovo esodo: «Così dice il Signore che offrì una strada nel mare e un sentiero in mezzo ad acque possenti, che fece uscire carri e cavalli, esercito ed eroi insieme; essi giacciono morti: mai più si rialzeranno; si spensero come un lucignolo, sono estinti. Non ricordate più le cose passate, non pensate più alle cose antiche! Ecco, faccio una cosa nuova; proprio ora germoglia, non ve ne accorgete? Aprirò anche nel deserto una strada, immetterò fiumi nella steppa» (Is 43,19). La dimostrazione di potenza di Jahvè allora è garanzia si-

[10] Vedi W. Zimmerli, *La parola di Dio in Ezechiele*, in «Rivelazione di Dio», 121-133.

cura che altrettanto potentemente interverrà ora a liberare gli esuli: «Svegliati, svegliati, rivestiti di forza, o braccio del Signore. Svegliati come nei giorni antichi, come tra le generazioni passate. Non hai tu forse fatto a pezzi Raab, non hai trafitto il drago?[11]. Forse non hai prosciugato il mare, le acque del grande abisso, e non hai fatto delle profondità marine una strada, perché vi passassero i redenti? I riscattati dal Signore ritorneranno e verranno in Sion con esultanza» (Is 51,9-11).

Il libro della Sapienza riprende il motivo sviluppandolo largamente secondo la chiave interpretativa del diverso destino spettante ai giusti, che vengono salvati, e agli empi, che vanno incontro all'annientamento ; inoltre come protagonista dell'agire storico di Dio è esaltata la sapienza (cf. capp. 10-19). «Essa liberò un popolo santo e una stirpe senza macchia da una nazione di oppressori... Diede ai santi la ricompensa delle loro pene... Fece loro attraversare il Mar Rosso guidandoli attraverso molte acque; sommerse invece i loro nemici e li rigettò dal fondo dell'abisso» (10,15.17-19). Nel castigare gli idolatri egiziani attraverso le cosiddette piaghe Dio ha seguito un criterio di moderazione (11,15ss); avrebbe potuto prevalere con la sua forza (11,21), ma non l'ha fatto di proposito: «Tu risparmi tutte le cose, perché tutte son tue, Signore, amante della vita, poiché il tuo spirito incorruttibile è in tutte le cose. Per questo tu castighi poco alla volta i colpevoli e li ammonisci ricordando loro i propri peccati, perché, rinnegata la malvagità, credano in te, Signore» (11,26-12,2). La caratteristica dell'interpretazione della Sapienza è quella di leggere il passato come una lezione, una pagina di pedagogia valida per Israele e per tutti i popoli, con i quali l'autore, che ha scritto in greco e probabilmente nella grande diaspora giudaica in Egitto, instaura un fecondo dialogo.

Nella bibbia cristiana dobbiamo citare la rievocazione

---

[11] Qui il profeta interpreta il passaggio del Mar Rosso in termini di lotta titanica e vittoriosa di Jahvè contro le forze mitologiche del caos primordiale avverse all'azione della divinità creatrice.

storica messa in bocca a Stefano in At 7, dove si accentua l'infedeltà del popolo già in Egitto, come aveva fatto Ezechiele, e in più si esalta il ruolo di Mosè, a cui viene attribuito l'esodo. Mandato come liberatore, si scontrò con l'incredulità dei suoi: «Egli pensava che i suoi connazionali avrebbero capito che Dio dava loro salvezza per mezzo suo, ma essi non compresero» (v.25). Ricevuta poi nella terra di Madian l'espressa missione di liberare Israele (vv. 30ss), «li fece uscire, compiendo miracoli e prodigi nella terra d'Egitto, nel Mare Rosso» (v.36). E Paolo collega in stretto parallelismo l'esperienza «esodica» degli israeliti e l'esperienza salvifica dei cristiani beneficiari della grazia del battesimo per mettere in guardia i suoi interlocutori dal pericolo di cedere alla tentazione; ciò vanificherebbe gli effetti di salvezza dei sacramenti, a somiglianza dei molti israeliti che, scampati prodigiosamente alla morte al Mar Rosso, per la loro infedeltà morirono nel deserto (cf. 1 Cor 10,1ss).

È dunque indubbio che l'immagine del Dio liberatore e salvatore violento del suo popolo ha attraversato da capo a fondo la storia della fede biblica e che ancor più essa ha espresso non un particolare soltanto della sua identità, bensì un carattere fondamentale, per cui, eliminato per ipotesi il suo intervento in Egitto, non sarebbe più se stesso. D'altra parte nella testimonianza biblica l'aspetto di liberazione e di salvezza degli israeliti appare abbinato a quello, strettamente connesso, dell'annientamento degli egiziani. Non si può dunque richiamare l'attenzione su quello e passare sotto silenzio questo. Infatti nell'articolo di fede: «Dio ci/vi ha tratto fuori dal paese d'Egitto con mano potente e braccio teso», una formulazione tradizionale ed espressiva dell'evento nei suoi elementi essenziali, non si può prescindere dal ricorso alla violenza, resa necessaria dall'opposizione degli oppressori per vincerne la resistenza.

Comunque si possono distinguere, non separare, due aspetti nell'esodo, quello della salvezza e liberazione, che è anche il primario oggetto della credenza, e quello della violenza inferta agli egiziani, che appare come il mezzo usato per raggiungere lo scopo. È una distinzione provvidenziale che ci permette d'ipotizzare una liberazione e una

salvezza pura da ogni violenza e un Dio liberatore e salvatore non violento. Ora di regola gli uomini della bibbia non hanno nemmeno intravisto questa eventualità, ed è stato, credo, il loro enorme limite; tuttavia sono risuonate voci, eccezionali eppure limpide, che hanno spezzato il legame perverso tra salvezza e violenza, giustizia e castigo, liberazione e versamento di sangue. Detto altrimenti, l'essere con gli uni da parte di Dio liberatore e salvatore comporta necessariamente l'essere contro gli altri?

E ancora, le formule diverse con cui la bibbia ha dato espressività linguistica alla fede nel Dio dell'esodo tradiscono quasi tutte un'entusiastica esaltazione della sua potenza divina, il che è ancor più vero della narrazione epica del libro dell'Esodo, come si vedrà subito. Ebbene è certo che un liberatore e salvatore divino non potrà non essere potente, ma si deve distinguere tra potenza creatrice e vivificatrice e potenza distruttiva e di morte. E se il grande coro delle voci bibliche è stato dominato dal sogno di avere dalla propria parte un Dio potente e trionfante sui nemici e in genere sugli oppositori, non è men vero che alcuni solisti biblici hanno cantato qui «fuori coro». Li ascolteremo presto, ma prima dobbiamo procedere all'analisi del libro dell'Esodo.

2. L'epopea della liberazione e della salvezza

È narrata nella prima parte dell'Esodo (capp. 1-15) con stile amplificativo, senza trascurare nessun mezzo retorico, per esaltare la grandezza dell'evento accolto dalla fede. Non si tratta di un racconto omogeneo e unitario, essendo il risultato di due filoni narrativi, uno, più antico, chiamato jahvistico e completato con elementi elohistici, l'altro proprio della più recente tradizione sacerdotale[12].

---

[12] Per una minuziosa attribuzione del testo dell'Esodo alle diverse tradizioni si veda il commento di M. Noth, *Das zweite Buch Mose*, Goettingen 1961 (trad. it. presso Paideia, Brescia). Più complessa invece è la ricostruzione in O. Eissfeldt, *Einleitung in das Alte Testament*, 258ss e di G. Fohrer, *Ueberlieferung und Geschichte des Exodus: Eine Analy-*

Il testo si apre con il tema dell'oppressione dei discendenti di Giacobbe discesi in Egitto e fattisi numerosi (1,1-2,10). Se la tradizione sacerdotale si limita a parlare di lavori forzati (1,13-14), le tradizioni antiche parlano inoltre di misure omicide nei confronti dei neonati maschi che colpiscono lo stesso Mosè. In ogni modo gli israeliti sono vittime della violenza egiziana. Segue il racconto della vocazione di Mosè scelto da Dio come liberatore del suo popolo (2,11-4,23: tradizioni antiche jahvistica ed elohistica). Al centro è il progetto divino visto nelle sue fasi essenziali: richiesta al faraone di lasciar liberi gli israeliti; rifiuto pervicace; pressione di Dio attraverso le cosiddette piaghe; resa del faraone e via aperta verso la libertà. «Il Signore disse: "Ho osservato la miseria del mio popolo in Egitto e ho udito il suo grido... Sono sceso per liberarlo dalla mano dell'Egitto e per farlo uscire da questo paese... Ora va'! Io ti mando dal faraone... Io so che il re d'Egitto non vi permetterà di partire, se non con l'intervento di una mano forte. Stenderò dunque la mano e colpirò l'Egitto con tutti i prodigi che opererò in mezzo ad esso, dopo egli vi lascerà andare» (3,7-10.19-20). In un'aggiunta finale si rincara la dose della pressione di Jahvè, che minaccia la morte del primogenito del faraone, e si fa risalire all'azione divina il no del faraone: «E il Signore disse a Mosè:... tu compirai alla presenza del faraone tutti i prodigi che ti ho messi in mano; ma io indurirò il suo cuore ed egli non lascerà partire il mio popolo. Allora tu dirai al faraone: Dice il Signore: Israele è il mio figlio primogenito. Io ti avevo detto: Lascia partire il mio figlio perché mi serva! Ma tu hai rifiutato di lasciarlo partire. Ecco io faccio morire il tuo figlio primogenito» (4,21-23). Il tutto assume dunque l'aspetto di una sfida mortale tra il Dio degli ebrei e il faraone e la posta in gioco è il rispettivo figlio primogenito. Di fatto alla richiesta di Mosè il faraone oppone un netto rifiuto, anzi rende più dura l'oppressione (5,1-6,1: tradizione jahvistica).

---

se von Ex 1-15, Berlin 1964, che introduce un'altra tradizione, quella nomadica (N).

A questo punto il redattore introduce una seconda versione della vocazione di Mosè, propria della tradizione sacerdotale (6,2 - 7,7). La decisione divina di liberare gli oppressi è espressa qui con la categoria teologica di riscatto (*ga'al* in ebraico): Dio rivendica efficacemente la proprietà del popolo che, alienato sotto il potere del faraone, gli appartiene di diritto (6,6). Non diversa invece la previsione dello svolgimento dei fatti con il rifiuto del faraone e il successo finale di Jahvè che ne piegherà la resistenza; con due particolarità però: la tradizione sacerdotale accentua il fatto che fa tutto Dio, il quale non solo vince e abbatte l'ostacolo ma anche si erige da sé l'ostacolo, in concreto causa il no del faraone, per poterlo trionfalmente abbattere; e questo come dimostrazione chiara di sé agli occhi degli egiziani (7,3-5).

La sezione dei segni o delle cosiddette piaghe (7,8 - 10,29) è il risultato di un lavoro di cucitura con cui il redattore ha accostato il materiale delle due tradizioni jahvistica e sacerdotale, ottenendo un grandioso crescendo della potenza di Dio e una corrispondente diminuzione della resistenza del faraone, vinta alla fine dalla piaga della morte dei primogeniti, su cui è concentrata l'attenzione essendo lo snodo decisivo del braccio di ferro sostenuto dai due impari rivali (11,1 - 13,16). Tutto avviene come previsto. La narrazione epica raggiunge un suo primo vertice drammatico nella notte della liberazione. Ecco le parole dell'annuncio dell'ultima piaga nella versione della tradizione sacerdotale: «Dice il Signore: Verso la metà della notte io uscirò attraverso l'Egitto: morirà ogni primogenito nel paese d'Egitto, dal primogenito del faraone che siede sul trono fino al primogenito della schiava che sta dietro la mola, e ogni primogenito del bestiame. Un grande grido si alzerà in tutto il paese d'Egitto, quale non vi fu mai e quale non si ripeterà mai più. Ma contro tutti gli israeliti neppure un cane punterà la lingua, né contro uomini, né contro bestie, perché sappiate che il Signore fa distinzione tra l'Egitto e Israele» (11,4-7)[13]. In concreto gli israeliti dovran-

---

[13] La tradizione jahvistica invece è qui molto generica: «Il Signore

no riunirsi nelle case, mangiare l'agnello immolato dopo aver tinto gli stipiti delle porte con il suo sangue e attendere l'ora della liberazione. «In quella notte io passerò per il paese d'Egitto e colpirò ogni primogenito nel paese d'Egitto, uomo o bestia; così farò giustizia di tutti gli dèi dell'Egitto: Io sono il Signore. Il sangue delle vostre case sarà il segno che voi siete dentro: io vedrò il sangue e passerò oltre, non vi sarà per voi flagello di sterminio, quando io colpirò il paese d'Egitto» (12,12-13 di tradizione sacerdotale; cf. il passo parallelo 12,21-23 di tradizione jahvistica). Es 12,29-40 di tradizione jahvistica s'incarica di raccontare come tutto è avvenuto secondo il preannuncio: «A mezzanotte il Signore percosse ogni primogenito nel paese d'Egitto... Si alzò il faraone nella notte e con lui i suoi ministri e tutti gli egiziani; un grande grido scoppiò in Egitto, perché non c'era casa dove non ci fosse un morto!». Gli israeliti possono così lasciare la terra della loro oppressione: una liberazione ottenuta al prezzo di una vera carneficina. Il liberatore ha fatto ricorso a una violenza tanto più crudele perché a danno d'innocenti. Ma come esultare per questo e con quale animo glorificare un Dio così spietato?

Non è tutto: l'epopea deve ancora registrare l'ultimo atto, quello definitivo e risolutore (cf. 13,17 - 14,31). Infatti il faraone ritorna sulla sua decisione e insegue i fuggiaschi, li raggiunge e li stringe in una morsa contro le acque del Mar Rosso. Essi vengono così a trovarsi in una situazione senza vie d'uscita, ma si compie l'incredibile prodigio della salvezza per intervento di Dio. L'accaduto è narrato mescolando i dati differenti di tre tradizioni. Secondo la tradizione jahvistica un vento impetuoso fece retrocedere le acque permettendo così il passaggio degli israeliti; e quando gli inseguitori si misero sulle loro tracce, le acque rifluirono e li travolsero (cf. 14,21b.24-25.27). Comunque si sot-

---

disse a Mosè: "Ancora una piaga manderò contro il faraone e l'Egitto; dopo egli vi lascerà partire di qui. Vi lascerà partire senza restrizione, anzi vi caccerà via di qui"» (11,1).

tolinea che Israele non deve far altro se non credere, perché sarà Dio a fare tutto, come appare dalla risposta di Mosè ai terrorizzati fuggiaschi: «Non abbiate paura! Siate forti e vedrete la salvezza che il Signore oggi opera per voi; perché gli egiziani che voi oggi vedete, non li rivedrete mai più! Il Signore combatterà per voi, e voi starete quieti» (14,13-14). Secondo la tradizione sacerdotale Mosè, per ordine di Dio, separò le acque e così si aprì un passaggio ai fuggiaschi; quindi le fece ricongiungere in modo che sommersero gli inseguitori (cf. 14,21 a.c. 22-23.26.28-29). Ma più importante di questo aspetto descrittivo è la sottolineatura del fatto che Dio si glorificherà a spese degli egiziani e manifesterà loro chi è veramente: «Ecco io rendo ostinato il cuore degli egiziani, così che entrino dietro di loro e io dimostri la mia gloria sul faraone e tutto il suo esercito, sui suoi carri e sui suoi cavalieri. Gli egiziani sapranno che io sono il Signore quando dimostrerò la mia gloria contro il faraone, i suoi carri e i suoi cavalieri» (14,17-18). Alla tradizione elohistica, che non ha lasciato molte tracce, si deve attribuire il particolare dell'intervento dell'angelo di Dio (v. 19).

La conclusione narrativa è della tradizione jahvistica: «In quel giorno il Signore salvò Israele dalla mano degli egiziani e Israele vide gli egiziani morti sulla riva del mare; Israele vide la mano potente con la quale il Signore aveva agito contro l'Egitto e il popolo temette il Signore e credette in lui e nel suo servo Mosè» (14,30-31). Alla liberazione degli oppressi, ottenuta con grande dispiegamento di potenza violenta, si aggiunge ora la salvezza raggiunta con gli stessi metodi. Si noti l'abbinamento delle due proposizioni: «il Signore salvò Israele»/ «Israele vide gli egiziani morti sulla riva del mare»; in altri termini, la vita degli uni al prezzo della morte degli altri. La violenza distruttiva è interna alla salvezza che Dio procura.

La ricostruzione dell'evento nelle sue esatte dimensioni esterne appare praticamente impossibile. Il nucleo storico della fuga di tribù israelitiche, non tutte e dodici, dall'Egitto attraverso passaggi drammatici, interpretati dalla fede come interventi prodigiosi di Dio, non sembra contesta-

bile e qui del resto non c'interessa[14]. Il racconto del libro dell'Esodo da parte sua è dominato letterariamente dalle leggi dell'epopea: un evento epocale descritto con colori vivacissimi e ricorrendo volentieri ad amplificazioni retoriche evidenti, come per esempio nel caso delle cosiddette piaghe. Al nostro scopo comunque risulta più significativo ciò che lungo i secoli gli uomini della bibbia hanno pensato dell'esodo, nel loro costante impegno interpretativo o ermeneutico, che non la conoscenza di come sono andate le cose. Il problema della violenza, dal punto di vista biblico, sta annidato appunto nelle immagini che il popolo dei profeti si è fatto di Dio, di Dio liberatore e salvatore.

---

[14] Vedi comunque le conclusioni dell'analisi del celebre esegeta G. Fohrer nel volume testé citato: «Storica è la permanenza temporanea di un gruppo d'israeliti in Egitto e la loro "oppressione" intesa dal punto di vista nomadico, che avvenne al tempo di Ramses II come appare dalle menzioni delle città di Pitom e Ramses. Di valore storico sono la fuga degli oppressi che approfittarono di una favorevole occasione, per la quale si deve pensare anzitutto al tempo di una delle frequenti epidemie, l'inseguimento da parte di una guarnigione di confine o di una truppa di polizia e la salvezza di fronte ad essa; ciò dovrebbe essere avvenuto al tempo del faraone Merneptah. Come ancora si può riconoscere dalla stessa tradizione dell'Antico Testamento, si è trattato soltanto di un piccolo gruppo di nomadi... Storico è inoltre che quegli israeliti hanno compreso la loro decisione di fuga dall'Egitto come chiamata del Dio Jahvè, hanno intrapreso la fuga nel suo nome e hanno fatto risalire la loro salvezza al suo intervento» (pag. 120).

LE GUERRE DEL SIGNORE

P.C. Craigie ha perfettamente ragione quando rileva che nella bibbia ebraica il Dio guerriero è un tema importante, non qualcosa di periferico[1]. È anche vero che esso rappresenta una concezione antica in Israele, come risulta da diverse testimonianze. Infatti, presente nell'inno di Es 15: «Il Signore è prode guerriero» (v. 3), caratterizza l'arcaico ritornello di Maria, sorella di Mosè, celebrativo dell'impresa dell'esodo: «Cavallo e cavaliere ha gettato in mare» (Es 15,21). Del resto si è visto sopra che non solo nel canto di lode di Es 15 ma anche nella narrazione epica del passaggio del Mare Rosso l'intervento salvatore di Dio viene pensato ed espresso in linguaggio militare. Ci basti citare di nuovo Es 14,14: «Il Signore combatterà per voi» (tradizione jahvistica). Soprattutto si veda il più antico canto del popolo d'Israele conservatoci in Gdc 5,2-31 che inneggia alla forza delle tribù israelitiche scese in guerra contro l'esercito di Iabin, all'astuzia e ferocia della coraggiosa Jael che ha piantato un piolo nella testa del nemico Sisara dopo averlo accolto e rifocillato nella tenda, ma al di sopra di tutto loda la potenza di Jahvè intervenuto in modo decisivo nella contesa: «Dal cielo le stelle diedero battaglia, dalle loro orbite combatterono contro Sisara... Maledite Meroz – dice l'angelo del Signore – maledite, maledite

[1] *The Problem of War in the Old Testament*, 35.

i suoi abitanti, perché non vennero in aiuto al Signore, in aiuto al Signore tra gli eroi» (Gdc 5,21.23). E nell'auspicio finale si parla dei nemici d'Israele come nemici di Dio: «Così periscano tutti i tuoi nemici, Signore!» (v. 31). Non senza forza probativa si rivela poi l'esistenza di un libro, andato perduto ma citato in Num 21,14 e intitolato significativamente «Guerre di Jahvè». Doveva trattarsi di uno scritto arcaico esaltante le gesta gloriose del Dio delle tribù israelitiche da lui condotte militarmente nella terra promessa[2]. Altrettanto si dica di «Il libro del Giusto», da cui il nostro libro di Giosuè ha tratto il motivo del «Fermati, o sole!» (cf. Gs 10,13). Per completezza voglio ancora richiamare l'attenzione sulla formula tradizionale «Jahvè degli eserciti» (in ebraico *Jahweh ṣebaôt*) che molte volte, P.C. Craigie dice più di duecento[3], si riferisce chiaramente a Israele schierato militarmente e avente a capo il suo Dio. Parimenti possediamo un canto arcaico che accompagnava l'uscita dell'arca e il suo rientro in occasione delle spedizioni militari: «Sorgi, Signore, e siano dispersi i tuoi nemici e fuggano da te coloro che ti odiano... Torna, Signore, alle miriadi di migliaia d'Israele» (Num 10,35-36).

Possiamo aggiungere altre testimonianze che confermano la tesi di un motivo biblico molto presente e degno d'attenzione. Anzitutto nel Sal 24,7-8, forse in riferimento alla traslazione dell'arca sotto Davide, leggiamo questo brevissimo dialogo: «Sollevate, porte, i vostri frontali, alzatevi, porte antiche, ed entri il re della gloria. Chi è questo re della gloria? Il Signore forte e potente, il Signore potente in battaglia». Il Secondo Isaia richiama il motivo paragonando Jahvè che interviene a liberare gli esuli a un guerriero: «Il Signore avanza come un prode, come un guerrie-

---

[2] Cf. D.L. Christensen, *Num 21: 14-15 and the Book of the Wars of Yahweh*, in «Catholic Biblical Quarterly» 36 (1974) 359-360, che però contro l'opinione prevalente, esposta sopra, ritiene che il libro delle guerre di Jahvè presentasse la marcia trionfale del guerriero Jahvè in Transgiordania prima delle celebri battaglie della conquista della terra.

[3] *Op. cit.*, 36.

ro eccita il suo ardore, grida, lancia urla di guerra, si mostra forte contro i nemici» (Is 42,13). Tale comparazione militare si riscontra anche in Sofonia: «Il Signore tuo Dio è in mezzo a te come un eroe, come un guerriero» (3,17).

A questo proposito non pochi esegeti, a partire da F. Schwally che introdusse la categoria «guerra santa»[4], hanno interpretato i dati biblici sulla scorta di una concezione che in realtà è propria della tradizione islamica (*jihad*) e ultimamente è salita all'onore delle cronache per merito degli Sciiti iraniani, dove però significa piuttosto una guerra di religione. Ma nella bibbia giudaica non si parla mai di «guerra santa»; inoltre la guerra non è né la sola né la principale esperienza umana ritenuta sacra dagli uomini biblici. Si pensi, per esempio, alla malattia interpretata e vissuta in stretto collegamento con la colpa del malato e riferita alla causalità divina[5]. Eppure il grande esegeta tedesco G.von Rad, ancora nel 1951, in un volumetto con lo stesso titolo dell'opera di Schwally[6], cercava di ricostruire uno schema completo dei diversi momenti della ritualità della cosidetta guerra santa nell'antico Israele, o meglio, secondo le sue stesse parole, pensava di riscoprire «la teoria della guerra sacra» (pp. 6-14), articolata nei seguenti momenti:

a) invito alla guerra sacra mediante il suono della tromba (Gdc 6,34);

b) l'esercito riunito nell'accampamento si chiama «popolo di Jahvè» (Gdc 5,11.13);

c) il campo militare deve vivere sotto ordinamenti sacrali, con i soldati che vengono consacrati o santificati (Gs 3,5) e devono attenersi all'astinenza sessuale (1 Sam 21,6); anche le armi sono consacrate (1 Sam 21,6);

d) offerta di sacrifici (1 Sam 7,9) e consultazione di Jahvè (Gdc 20,23.27);

---

[4] F. Schwally, *Der heilige Krieg im alten Israel*, Leipzig 1901.

[5] Sulla sacralità o meno come struttura generale del pensiero delle bibbie ebraica e cristiana vedi G. Barbaglio, *La laicità del credente: Interpretazione biblica*, Cittadella, Assisi 1987.

[6] *Der heilige Krieg im alten Israel*, Zuerich 1951.

e) quindi il comandante annuncia alla truppa: «Jahvè ha dato i nemici/ la città nelle vostre mani» (Gs 2,24);

f) ora l'esercito si mette in marcia contro il nemico e Jahvè marcia in testa (Gdc 4,14);

g) queste guerre sono «guerre di Jahvè» (1 Sam 18,17; 25,28; cf. anche Num 21,14) e i nemici sono i nemici di Jahvè (Gdc 5,31), in realtà l'unico che agisce è Jahvè (Es 14,4.14);

h) Israele non deve temere, bensì credere (Es 14,13; Gs 8,1; 10,8);

i) Jahvè fa sì che ai nemici venga meno il coraggio (Es 15,14-16; Gs 2,9.11; 5,1);

l) la battaglia vera e propria si apre con un grido di guerra (Gdc 7,20; Gs 6,5);

m) il terrore di Dio invade i nemici (Es 23,27);

n) punto culminante e conclusivo è l'*herem*, il bottino per Jahvè, consistente nello sterminio delle persone e degli animali e nella destinazione dei beni a uso sacro (Gs 6,18s);

o) il tutto si chiude con il grido: «Alle tue tende, Israele!» (2 Sam 20,1).

Ma è stato notato che in nessuna pagina biblica appare questa trafila, ottenuta prendendo un elemento qua e un altro là. E ancora si deve rilevare che G. von Rad ha esagerato l'aspetto sacro dell'operazione, in cui l'elemento rituale non appare essenziale alla guerra di Jahvé[7].

Oggi dunque si preferisce parlare di guerra di Jahvè, essendo questione essenzialmente di un intervento divino. Essa però si presenta sotto due forme diverse, a seconda che a combattere sia soltanto Dio oppure anche l'esercito d'Israele. Nel primo caso si tratta piuttosto di un intervento divino prodigioso annientatore dei nemici, mentre gli israeliti sono totalmente passivi e la loro unica partecipa-

---

[7] Tra gli studi recenti citiamo P.C. Craigie, *The Problem of War in the Old Testament*, Grand Rapids 1978; M.C. Lind, *Yahweh is a Warrior: The Theology of Warfare in Ancient Israel*, Scottdale 1980; P.D. Miller, *The Divine Warrior in Early Israel*, Cambridge 1973; H.D. Preuss, *Milḥamah*, in «Theologisches Woerterbuch zum Alten Testament», IV, Stuttgart 1986, 914-926.

zione richiesta è di credere in Jahvè. Come caso esemplare possiamo indicare qui il passaggio del Mare Rosso, di cui s'è detto sopra e a cui si applica letteralmente quanto un esegeta di lingua inglese dice delle guerre di Jahvè in generale: «Non c'è sinergia tra Jahvè e Israele»[8]. E secondo un altro studioso proprio questa è «la struttura ideale delle guerre di Jahvè», in cui Israele sta a vedere, mentre Jahvè è il solo a combattere e vincere e i frutti della vittoria vanno al suo popolo[9]. L'altra forma di guerra di Jahvè invece vede sul campo a combattere gli israeliti, ma non si pensi a una vera e propria collaborazione, perché decisivo è sempre l'intervento di Dio e a lui va tutto il merito della vittoria. Sono guerre in cui non c'è alcun eroe umano né eroismo dei combattenti, essendo Jahvè l'unico eroe[10]. Così è della battaglia al fiume Cison cantata dalla profetessa Debora in Gdc 5, testo già menzionato sopra. Si noti che solo qui c'è guerra vera e propria, mentre la prima forma delle guerre di Jahvè rientra piuttosto nel più vasto genere dei miracoli divini.

1. Dati storico-culturali

Ha avuto successo, fino a non molto tempo fa, la teoria che immaginava un ingresso pacifico nella terra di Canaan – chiamata successivamente Palestina – degli antenati del popolo ebraico, raffigurati come pastori di pecore e di capre alla ricerca di pascoli nuovi per i loro greggi, mentre solo in seguito si sarebbero verificate scaramucce o vere e proprie azioni militari, intraprese dai nuovi venuti per difendersi dai vicini e a scopo espansionistico. Ma oggi il quadro appare mutato sotto la spinta soprattutto di riscontri archeologici che hanno potuto documentare rovine e incendi di centri abitati della zona risalenti al tempo della penetrazione dei clans proto-israelitici, si ritiene a parti-

---

[8] M.C. Lind, *op. cit.*, 171.

[9] L. Perlitt, *Israel und die Voelker*, in G. Liedke (a cura), *Frieden-Bibel-Kirche*, Stuttgart-Muenchen 1972, 40 (17-64).

[10] Cf. C. Lind, *op. cit.*, 171.

re dal XIV secolo[11]. Del resto gli stessi inizi delle tribù israelitiche raccontati nella bibbia ebraica lasciano pochi dubbi in proposito. Così Gen 34,25-31 narra la tremenda vendetta dei figli di Giacobbe, Simeone e Levi, prototipi delle omonime tribù, contro gli abitanti della città di Sichem: un colpo di mano di grande ferocia, come attesta il testo biblico: «I figli di Giacobbe si buttarono sui cadaveri e saccheggiarono la città» (34,27), che in Gen 49,5-7 viene bollato duramente, come abbiamo visto sopra. Anche l'antico canto epico di Debora, attestato in Gdc 5, testimonia come i nuovi venuti penetrati nel paese furono ben più bellicosi dei supposti pacifici pastori di capre e di pecore della teoria suddetta.

Ma come valutare l'ingresso nella terra dei gruppi che avevano lasciato l'Egitto sotto la guida di Mosè? Le narrazioni bibliche contenute nel libro di Giosuè ci offrono un quadro preciso quanto convenzionale[12]. Sotto un unico capo, Giosuè appunto, tutto il popolo d'Israele ha conquistato *manu militari* l'intero territorio di Canaan in breve tempo. Ma si tratta di un prospetto teologico, non di un resoconto esatto dello svolgimento dei fatti. Si è infatti trattato di un processo durato a lungo che ha visto all'opera singole tribù e singoli clans, come la tribù di Giuda e il clan di Caleb, e non tutto il popolo, che quale confederazione di clans e tribù avrà origine solo più tardi. Inoltre casi d'infiltrazione pacifica in zone scarsamente o niente affatto abitate e dunque lasciate libere dagli abitanti, cioè dai cananei organizzati in città-stato e difesi in fortezze impossibili da conquistare per i gruppi israelitici, dovettero abbinarsi a colpi di mano militari. D'altra parte i nuovi arrivati dovettero accontentarsi del controllo di alcune zone e la conquista della terra giunse al suo compimento soltanto con Davide, almeno un secolo più tardi. In proposito basterebbe leggere il cap. 1 del libro dei Giudici: «Il

---

[11] Questa la critica di N. Lohfink alla teoria di A. Alt (cf. *Il Dio della Bibbia e la violenza*, 64-65).

[12] Cf. O. Eissfeldt, *Einleitung in das Alte Testament*, 321ss. (trad. it. presso Paideia, Brescia).

Signore fu con Giuda, che scacciò gli abitanti delle montagne, ma non poté espellere gli abitanti della pianura, perché muniti di carri di ferro» (1,19); «I figli di Beniamino non scacciarono i gebusei che abitavano Gerusalemme» (1,21); «Manasse non scacciò gli abitanti di Beisan e delle sue dipendenze, né quelli di Tanach e delle sue dipendenze, né quelli di Dor e delle sue dipendenze, né quelli di Ibleam e delle sue dipendenze, né quelli di Meghiddo e delle sue dipendenze; i cananei continuarono ad abitare in quel paese» (1,27; cf. anche 1,29-36).

L'epoca dei giudici, successiva a quella dell'entrata nel paese dei nuovi pretendenti alla terra di Canaan, si caratterizza come periodo di consolidamento delle posizioni raggiunte, ma anche di dura e sofferta difesa del proprio spazio vitale, non senza rovesci e sconfitte di fronte alla potenza delle città-stato cananaiche.

In seguito, sotto Saul e soprattutto con Davide, cioè con la nascita di uno stato unitario, il popolo d'Israele vive sotto una potente spinta di espansione a danno dei popoli vicini, i filistei a ovest, gli edomiti a sud, i moabiti a sud-est e gli ammoniti a est. Si verifica anche un cambiamento nella stessa struttura delle imprese militari, che vengono condotte con dispiegamento di mezzi moderni e con un esercito di professionisti dell'arte militare, facendo sì che le guerre non siano più tanto guerre di Jahvè quanto guerre del re: un processo di desacralizzazione che vi attribuisce un senso politico, cioè di mezzo per risolvere vertenze tra popoli e stati o anche per espandersi e fare conquiste. Le guerre di Jahvè invece rientravano in una prospettiva religiosa di salvezza del popolo, procurata prodigiosamente da Dio contro nemici che minacciavano l'esistenza stessa degli israeliti e contro oppressori che ne rendevano amara la vita[13]. Continua però l'ideologia della guerra condotta secondo il volere divino e la sua potente assistenza assicurata al re, a meno che l'infedeltà del popolo e del suo capo non producano un cambio di campo

---

[13] Su tutto il problema si vedano le «storie» d'Israele di M. Noth (Paideia, Brescia 1975) e di S. Herrmann (Paideia, Brescia 1977).

in Jahvè che si schiera con i nemici, come si vedrà dettagliatamente in seguito.

Comunque nel raffigurarsi il proprio Dio quale guerriero e le guerre quali imprese in cui interviene la divinità adorata, l'antico Israele non tradisce alcuna originalità, dal momento che si tratta di un'ideologia diffusa allora in quell'area geografica e culturale, come ha ben mostrato uno studio accurato di circa vent'anni or sono a proposito degli Assiri[14]. Così, per esempio, il re Assaradon racconta della sua vittoria contro i pretendenti al trono dopo l'uccisione del padre Sennacherib: «Ishtar, la Signora del combattimento e della battaglia, che il mio sacerdozio ama, mi stette a lato e spezzò il loro arco e sciolse il loro ordine di battaglia, così che essi tutti insieme gridarono: "Questi è nostro re"»[15]. Fattore decisivo è sempre l'intervento della divinità. In un'altra testimonianza, sempre a proposito di Assaradon, è la dea Ishtar che parla in prima persona: «Assaradon, re dei paesi, non temere!... La grande Signora io sono! Io sono Ishtar di Arbela che getta davanti ai tuoi piedi i tuoi nemici... Non temere!». Per questo il re Assurbanipal nel suo inno a Ishtar attribuisce alla dea il merito delle sue vittorie: «Non per mezzo della mia propria potenza, non mediante la forza del mio arco – per mezzo della forza dei miei dèi, mediante la forza delle mie dee ho piegato io i paesi... sotto il giogo di Assur».

Si potrebbe continuare a citare testi su testi, ma questi bastano a giustificare due conseguenze logiche che lo studio citato trae. La prima è che come nella bibbia ebraica si parla di guerre di Jahvè così allo stesso modo in Mesopotamia le guerre possono essere definite «guerre di Ishtar» o «guerre di Assur»[16]. La seconda può essere enunciata con le stesse parole dello studioso citato: «La "guerra san-

---

[14] M. Weippert, *«Heiliger Krieg» in Israel und Assyrien*, in «Zeitschrift fuer die alttestamentliche Wissenschaft» 84(1972) 460-493. Cf. anche G. Furlani, *Le guerre quali giudizi di Dio presso i Babilonesi e Assiri*, in «Miscellanea Giovanni Galbiati», III, Milano 1951, 39-47.

[15] Questo e i testi seguenti sono tradotti dall'articolo di Weippert, citato sopra.

[16] Cf. *art. cit.*, 485.

ta" come istituzione diversa dalle guerre "profane" non è dimostrabile né nell'Antico Testamento né nei testi extrabiblici vetero-orientali»[17].

Si tratta di una comune ideologia, diffusa anche in altre regioni dell'antico Medio Oriente. Citiamo anzitutto un testo sumero: «Enlil, il re delle terre, dette incarico ad Utuhegal, l'eroe saldo, il re di Uruk... Egli andò da Inanna, sua signora, e la pregò: O mia signora, leonessa della lotta, che balzi sui nemici! Enlil mi ha dato l'incarico di ristabilire il regno di Sumer e la sua indipendenza. Sii tu la mia difesa»[18]. A sua volta il dio Amon così parla al faraone Tutmosi III (1480-1450): «Sono venuto a farti calpestare i grandi di Siria, li ho stesi sotto i tuoi piedi nella loro regione. Sono venuto a farti calpestare gli Asiatici ed a farti colpire i capi dei Siriani»[19]. Nel mondo siro-palestinese è famosa la stele di Mesha dell'830, in cui l'omonimo re moabita narra il suo trionfo militare su Israele: «Io (sono) Mesha, figlio di Kemosh (kan), re di Moab, il dibonita. Mio padre ha regnato su Moab trenta anni ed io ho regnato dopo mio padre. Ho innalzato questa altura a Kemosh in Qarhoh...; perché mi ha salvato da tutti i re e mi ha fatto trionfare di tutti i miei nemici. Omri è stato re di Israele e ha oppresso Moab per molti giorni poiché Kemosh era adirato contro il suo paese. Quando gli successe suo figlio, anch'egli disse: "Umilierò Moab!". Ai miei giorni egli disse (così) ma io ho trionfato di lui e del suo casato, mentre Israele è perito per sempre... E mi disse Kemosh: "Va', strappa Nebo ad Israele!". Andai e combattei contro essa dallo spuntare dell'alba fino a mezzogiorno; la presi e trucidai tutti: settemila uomini, ragazzi, donne, giovanette e schiave, poiché li avevo votati tutti allo sterminio (*ḥerem*) per il dio Ashtarte-Kemosh»[20].

---

[17] *Art. cit.*, 490.

[18] Cf. H. Schmoekel, *I Sumeri*, Sansoni, Firenze 1959, 103.

[19] Cf. S. Donadoni, *Storia della letteratura egiziana*, Milano 1957, 165.

[20] Cf. A. Rolla, *La Bibbia di fronte alle ultime scoperte*, Edizioni Paoline, Roma 1959, 12.

2. L'ideologia della violenza bellica di Dio

Il quadro storico tracciato ci serve per valutare con esattezza l'influsso delle concezioni teologiche sui testi biblici che sono nelle nostre mani e tradiscono precise immagini del Dio guerriero. In particolare c'interessano due interpretazioni che si possono dire antitetiche, per lo spirito pacifista e non violento che anima l'una e la bellicosità che caratterizza l'altra, ma che alla fine convergono nel raffigurarsi un Dio comunque violento, si serva della spada degli uomini oppure operi direttamente con interventi prodigiosi per l'annientamento dei nemici. Ci riferiamo alla tradizione sacerdotale, presente soprattutto nei primi quattro libri della bibbia ebraica, Genesi, Esodo, Levitico, Numeri, ma anche con poche e significative annotazioni nel libro di Giosuè, e alla corrente deuteronomistica che al tempo del regno di Giosia (640-609) ha prodotto il racconto deuteronomistico dell'insediamento delle tribù israelitiche nella terra, rinvenibile nella parte principale del materiale dei libri del Deuteronomio e di Giosuè. L'altra grande sintesi storica, più antica, della tradizione jahvistica, arricchita successivamente con apporti elohistici e perciò chiamata jehovistica, conosce le guerre di Jahvè e ne parla, ma essendo più neutra ideologicamente nella valutazione delle battaglie d'Israele viste come un dato di fatto ovvio e naturale, serve meno al nostro scopo[21].

2.1. *Visione bellicosa ed aggressiva*

Il racconto deuteronomistico dell'insediamento delle tribù israelitiche in Canaan nasce in un tempo di forte nazionalismo, quando il re Giosia, approfittando di un periodo di eclisse della potenza assira, che in passato aveva conquistato il regno israelitico del nord, vuole estendere il suo potere e ricostruire l'impero davidico. I circoli deuteronomistici, originari del nord e venuti a Gerusalemme dopo

---

[21] Su tutta la questione si veda N. Lohfink, *Il Dio della Bibbia e la violenza*, 57-131, che qui seguo fedelmente.

la fine di Samaria del 721, artefici di una corrente teologica molto viva rimasta sulla scena fino al periodo esilico, cui risalirà la grande sintesi storica contenuta nei seguenti libri biblici, Deuteronomio, Giosuè, Giudici, 1-2 Samuele, 1-2 Re, hanno collaborato da vicino al progetto del re, giustificando teologicamente l'agognata conquista delle regioni settentrionali, che per sovrano decreto divino spettano a Israele. A questo scopo creano una narrazione dell'ingresso nella terra promessa delle tribù israelitiche uscite dall'Egitto in chiave di conquista a mano armata e di cacciata violenta dei cananei, il tutto sulla base giuridica del volere di Dio che, nella spartizione del suolo ai popoli, ha assegnato a Israele proprio la terra di Canaan, per cui gli abitanti attuali sono privi di qualsiasi titolo legittimante il loro possesso, esattamente come i conquistatori assiri nei confronti delle regioni del regno del nord. In concreto, hanno raccolto materiale tradizionale preesistente, si sono serviti dei dati della storia jehovistica che non mancava di racconti di guerre di Jahvè (cf. per esempio Num 21), ma al tutto hanno impresso la loro prospettiva massimalisticamente bellicosa e aggressiva nei confronti degli abitanti della terra, sterminati per lasciare il posto agli israeliti, e questo per espressa volontà di Dio che interviene a sbaragliare il campo nemico di fronte all'esercito di Giosuè. Nasce così un racconto unitario che abbraccia il grosso dei nostri libri del Deuteronomio e di Giosuè sotto il segno della conquista della terra e della promulgazione della legge, tema quest'ultimo presente nei capp. 12ss del Deuteronomio.

Tutti ricordiamo i momenti salienti della narrazione del libro di Giosuè, meglio della sua prima parte (capp. 1-12). Il protagonista, che ha dato il nome allo scritto, ricevuta per mano di Mosè l'investitura divina a capo dell'esercito da condurre con coraggio e senza alcun timore (1,1-10), si mette subito in azione «per andare ad occupare il paese che il Signore... dà in possesso» (1,11). Il primo colpo di mano viene sferrato contro Gerico conquistata e sterminata senza pietà con il contributo di una quinta colonna all'interno della città, appunto attraverso il tradimento del clan di Rahab, ma soprattutto grazie all'azione di Jahvè

che ha abbattuto le mura: «Votarono poi allo sterminio, passando a fil di spada, ogni essere che era nella città, dall'uomo alla donna, dal giovane al vecchio, e perfino il bue, l'ariete e l'asino» (6,21). Il tutto è avvenuto in conformità al volere e all'efficace intervento di Dio che, come promette espressamente Giosuè ai suoi soldati, «scaccerà davanti a voi il Cananeo, l'Hittita, l'Eveo, il Perizzita, il Gergeseo, l'Amorreo e il Gebuseo» (3,10), «mette in vostro potere la città» (6,16) e vuole che «quanto vi è in essa sarà votato allo sterminio per il Signore» (6,17). Gli elementi sacrali sono qui più di uno: processione dell'esercito attorno alla città per sette volte con sette sacerdoti che portano e suonano sette trombe di corno d'ariete; accompagnamento dell'arca portata da sacerdoti; grido di guerra lanciato contro la fortezza; bottino riservato a uso sacro (cap. 6). Infine si noti il motivo dell'essere-con – «Il Signore fu con Giosuè» (7,27) – che sintetizza il senso della guerra di Jahvè con il risvolto del suo essere-contro nei confronti degli abitanti del luogo.

Pari destino toccò alla città di Ai secondo la parola divina rivolta a Giosuè: «Non temere e non abbatterti. Prendi con te tutti i guerrieri. Su, va' contro Ai. Vedi, io ti metto in mano il re di Ai, il suo popolo, la sua città e il suo territorio. Farai ad Ai e al suo re come hai fatto a Gerico e al suo re» (8,1-2). Il breve resoconto della spedizione dice che furono massacrati sia i soldati nemici usciti dalla città assediata contro gli aggressori sia gli abitanti: «Li colpirono finché non rimase nessun superstite e fuggiasco... Quando Israele ebbe finito di uccidere tutti i combattenti..., gl'israeliti si riversarono in massa in Ai e la colpirono a fil di spada... Giosuè non ritirò la mano, che brandiva il giavellotto, finché non ebbero votato allo sterminio tutti gli abitanti di Ai» (8,26).

Con la gente di Gabaon invece Giosuè stipulò un patto di alleanza (cap. 9). In seguito con una campagna militare a vasto raggio il capo delle schiere israelitiche riuscì a conquistare tutta la regione meridionale della terra di Canaan ed è esattamente qui che nella narrazione incontriamo il celebre «Fermati, sole!», invocazione ascoltata da Dio che concesse altre ore di luce necessarie a portare a termine

lo sterminio dei nemici. L'intervento di Jahvè è più volte sottolineato. Anzitutto rassicurò Giosuè: «Non aver paura di loro perché li metto in tuo potere; nessuno di loro resisterà davanti a te» (10,8). Quindi «mise lo scompiglio in mezzo a loro innanzi a Israele, che inflisse loro in Gabaon una grande disfatta» (10,10). Poi sui nemici in fuga «il Signore lanciò dal cielo su di essi come grosse pietre fino ad Azeka e molti morirono» (10,11). Infine esaudì l'invocazione di Giosuè a lui rivolta: «Sole, fermati in Gabaon e tu, luna, sulla valle di Aialon. Si fermò il sole e la luna rimase immobile finché il popolo non si vendicò dei nemici. Non è forse scritto nel libro del Giusto: Stette fermo il sole in mezzo al cielo e non si affrettò a calare quasi un giorno intero, non ci fu giorno come quello, né prima né dopo, perché aveva ascoltato il Signore la voce d'un uomo, perché il Signore combatteva per Israele?» (10,12-14).

Dopo la battaglia decisiva la presa di possesso del territorio è narrata con formule stereotipe che confermano l'intervento dei redattori deuteronomistici con la loro ideologia militaristica. I combattenti devono essere coraggiosi «perché – dice loro Giosuè – così farà il Signore a tutti i nemici, contro cui dovrete combattere» (10,25); e fa uccidere i cinque re della coalizione avversaria. Jahvè mise in potere di Israele prima la città di Libna quindi Lachis (10,30.32) e di conseguenza l'esercito di Giosuè «la passò a fil di spada con ogni essere vivente che era in essa» (10,30.32) e in 10,28.33 si aggiunge che «non lasciò alcun superstite» (cf. anche vv. 34-39). Come conclusione sintetica si annota: «Giosuè prese tutti questi re e il loro paese in una sola volta, perché il Signore, Dio d'Israele, combatteva per Israele» (10,42).

Infine con un'altra campagna militare in grande stile fu conquistata anche la regione settentrionale (11,1ss). In tal modo, conclude l'autore, Israele s'impadronì di tutta la terra di Canaan «con le armi» (11,19) e i trofei della vittoria sono elencati nel cap. 12 che enumera i re vinti[22].

---

[22] Per un'analisi critica del libro di Giosuè si veda M. Noth, *Das Buch Josua,* Tuebingen 1953.

Così si comportò Giosuè e così doveva comportarsi, un vero modello della guerra come la legge di Dt 20 stabiliva secondo la concezione dei suddetti circoli deuteronomistici. Ecco gli articoli della normativa:

1) I combattenti non devono temere i nemici «perché il Signore vostro Dio cammina con voi per combattere per voi contro i vostri nemici» (20,1-4).

2) «Quando ti avvicinerai a una città per attaccarla, le offrirai prima la pace»; in pratica è la richiesta di sottomissione (20,10).

3) Se essa accetta, niente guerra ma assoggettamento pacifico (20,11).

4) Se invece rifiuta, sarà la guerra (20,12).

5) Per una città straniera conquistata il trattamento sarà il seguente: «ne colpirai a fil di spada tutti i maschi», mentre il resto sarà bottino (20,13-14).

6) Lo sterminio (in ebraico *ḥerem*) invece sarà totale per una città cananaica: «non lascerai in vita alcun essere che respiri, ma li voterai allo sterminio» (20,16-17).

Una prassi sconvolgente per la sua violenta ferocia, ma parte integrante di una precisa ideologia sacrale di timbro religioso-politico, che ha elaborato la tesi di un diritto divino del popolo israelitico alla terra cananaica. Fondato sulla tradizione antica della promessa patriarcale, esso legittima le tribù a rivendicarla scacciandone gli abitanti o addirittura annientandoli. E il rilievo che si tratta di un'ideologia elaborata nella mente delle persone più che di una concreta prassi di condotta – infatti come abbiamo visto l'insediamento storicamente non è avvenuto in linea né con questa normativa di Dt 20 né con i racconti stereotipati del libro di Giosuè – , nulla toglie alla gravità del problema teologico che investe in primo luogo le credenze e le concezioni religiose. Scandalosa è appunto l'immagine di Dio di questi circoli deuteronomistici che hanno dato un'impronta indelebile all'articolo di fede centrale della fede ebraica: Dio ci ha dato il possesso della terra, un possesso ottenuto – dicono – «a fil di spada» e votando allo sterminio coloro che nativamente possedevano il paese, e ciò in ottemperanza al volere di Jahvè e per il suo intervento bellico. Mai come in questo filone di pensiero della bibbia

ebraica la più spietata violenza umana si coniuga con una pari violenza divina: il divino guerriero al centro di guerrieri umani, anzi un Dio bellicoso che forgia a sua immagine un popolo bellicoso.

Il massimo della violenza dell'uno e dell'altro è la legge dello sterminio (*ḥerem*), che nelle guerre dell'antico Israele non costituiva un elemento fisso, essendo praticato solo per un voto (cf.Num 21,2; Gdc 21,5) o per una disposizione speciale del comandante (cf.Gs 6,17) o per una richiesta del profeta (cf.1 Sam 15,3), e poteva riguardare il bottino in natura. Invece nel racconto deuteronomistico dell'insediamento diventa una legge generale voluta da Dio e concerne particolarmente le persone, comunque tutti i viventi[23].

Mai più ferrea legittimazione ideologico-teologica della violenza è stata elaborata. Si veda la valutazione pertinente di N. Lohfink: «È stato così stabilito uno stretto legame tra categorie del diritto e categorie della violenza. Il diritto viene imposto con la violenza, e dietro ogni cosa sta la divinità»[24]. Da parte nostra rileviamo che si è trattato di uno sviluppo negativo della fede tradizionale dell'antico Israele, secondo la quale Jahvè ha promesso solennemente ai padri e poi ha dato in possesso ai loro discendenti la terra di Canaan, senza che fosse compresa la specificazione di una conquista a mano armata, aggiunta appunto dai suddetti circoli deuteronomistici in maniera ideologica a sostegno della corona[25]. Come negativamente si deve giu-

---

[23] Sullo sterminio (*ḥerem*) vedi N. Lohfink alla voce in «Theologisches Woerterbuch zum Alten Testament», III, Stuttgart 1982, 192-213 e dal punto di vista religionistico l'articolo di D. Merli, *Le «guerre di sterminio» nell'antichità orientale e biblica*, in «Bibbia e Oriente» 9 (1967) 53-68, che mostra come dei popoli dell'area culturale del medio oriente antico solo Israele e Moab (stele di Mesha) l'abbiano praticato.

[24] *Il Dio della Bibbia e la violenza*, 82.

[25] In proposito appare illuminante l'analisi che N. Lohfink ha fatto del verbo *jarash*, usato spessissimo nel nostro racconto deuteronomistico dell'insediamento in forma causativa o hiphil per indicare l'azione violenta con cui Jahvè fa subentrare Israele nel possesso della terra che era nelle mani dei Cananei. Dio è concepito come un re signore di ogni territorio; il cambio di proprietà si effettua mediante il suo atto giuridi-

dicare la riduzione della fede in Jahvè a coraggio e determinazione di battersi per l'annientamento degli abitanti del luogo; si veda per esempio Dt 1,29-32: «Non spaventatevi e non abbiate paura di loro. Il Signore stesso vostro Dio, che vi precede, combatterà per voi... Nonostante questo, non aveste fede nel Signore vostro Dio». Ma già la corrente sacerdotale ha emesso un giudizio negativo, sostituendovi un'interpretazione della fede tradizionale in chiave nonviolenta e pacifista, come vedremo subito.

2.2. *Rilettura non violenta*

Se la ricostruzione storica porta a ritenere che l'insediamento delle tribù israelitiche nella terra non è avvenuto senza violenza militare, dovendo esse impossessarsi di un territorio occupato da altri, come fa notare giustamente Perlitt[26], e se il racconto dei circoli deuteronomistici di Deuteronomio-Giosuè lo ha inserito di forza dentro le maglie ferree della loro ideologia bellico-sacrale, bisogna però dire che la bibbia ebraica conosce anche un'altra e ben diversa interpretazione, appunto in chiave assolutamente pacifista, e questo per merito della tradizione sacerdotale, che ha inteso correggere la storiografia precedente sostituendovi la sua versione.

---

co che si chiama «dare»; così *jarash* viene ad assumere il significato di prendere possesso in forza di una conquista e dell'annientamento dell'attuale possessore. Cf. la voce in «Theologisches Woerterbuch zum Alten Testament», III, Stuttgart 1982, 953-985.

[26] *Israel und die Voelker*, 19. Ecco poi come lo stesso studioso descrive l'insediamento, il periodo dei giudici e il tempo della prima monarchia in Israele: «Insediamento nel territorio, ampliamento del territorio e rafforzamento del territorio... non sono immaginabili senza una certa misura di guerra... Insediamento nel territorio significò nelle intenzioni (e in buona parte anche nella pratica) conquista. Ampliamento del territorio significò sottomissione più o meno violenta delle città cananee fortificate, accanto alle quali in tutti i casi le tribù prima o poi non sarebbero potute più vivere senza contatti con esse e in maniera pacifica. Rafforzamento del territorio significò ben presto, dopo l'insediamento e l'ampliamento, la difesa da successive tribù di nomadi, che minacciavano pericolosamente i primi coloni, nonché guerra di liberazione contro i filistei» (*Art. cit.*, 20).

In proposito assai significativo è come essa rilegge il racconto tradizionale dell'esplorazione della terra promessa presente nel filone jehovistico. Questo parlava di spie mandate a individuare i punti deboli dei cananei e a preparare una mappa delle loro fortificazioni, allo scopo evidente di sferrare con successo l'attacco programmato. Invece per la tradizione sacerdotale si è trattato di un'esplorazione pacifica, condotta da dodici rappresentanti ufficiali delle dodici tribù israelitiche, estesa a tutto il territorio della Cisgiordania, al fine di verificare *de visu* la bontà del dono di Dio. E il peccato degli esploratori, fatta eccezione di Caleb ma seguiti dalla massa, è stato quello di aver diffamato la terra promessa dicendo che essa divora i suoi abitanti ed è fonte non di felicità bensì di morte.

Si veda Num capp. 13-14 dove i due filoni narrativi sono intrecciati in modo però che una lettura storico-letteraria riesce a discernerli e ricostruirli. Ci basti citare la relazione che gli esploratori fecero alla comunità e ai loro capi Mosè e Aronne: «Diffamarono presso gli israeliti il paese che avevano esplorato, dicendo: "Il paese che abbiamo attraversato per esplorarlo è un paese che divora i suoi abitanti, tutta la gente che vi abbiamo notata è gente di alta statura; vi abbiamo visto i giganti..."» (13,32-33). E la punizione divina è che soltanto i bambini dell'attuale generazione israelitica «potranno conoscere il paese che voi avete diffamato» (14,32), mentre gli esploratori «che tornati avevano fatto mormorare tutta la comunità contro di lui diffondendo il discredito sul paese, quegli uomini che avevano propagato cattive voci su quel paese, morirono colpiti da un flagello davanti al Signore» (14,37), esclusi Giosuè e Caleb (14,38), che avevano contrastato la versione degli altri affermando che il paese esplorato «è molto buono» (14,7)[27].

Inoltre contro il parere di molti studiosi N. Lohfink ritiene che la tradizione sacerdotale non doveva mancare di un racconto dell'ingresso delle tribù israelitiche nella terra.

---

[27] Sul peccato degli esploratori vedi N. Lohfink, *Le nostre grandi parole*, 239-257, spec. 248-252.

Solo che nel sec. IV il redattore finale dei libri storici della bibbia ebraica narranti la parabola del popolo da Mosè all'esilio, riunendo i diversi filoni narrativi – jehovistico, deuteronomistico e sacerdotale[28] – ha privilegiato qui la versione militaristica propria del racconto deuteronomistico e disatteso quella sacerdotale che doveva essere priva di trombe di guerra. Avvalora questa supposizione l'orientamento generale pacifista e non violento della tradizione sacerdotale, ma soprattutto la presenza di alcuni versetti sparsi nel libro di Giosuè che le sono propri. Eccoli: «Il popolo salì dal Giordano il dieci del primo mese e si accampò in Galgala, dalla parte orientale di Gerico» (4,19); «Si accamparono dunque in Galgala gli israeliti e celebrarono la Pasqua... Il giorno dopo la Pasqua mangiarono i prodotti della regione, azzimi e frumento abbrustolito in quello stesso giorno. La manna cessò il giorno dopo, come essi ebbero mangiato i frutti della terra» (5,10-12); «Allora tutta la comunità (in ebraico *'edah*) degli israeliti si radunò in Silo e qui eresse la tenda del convegno e il paese fu da loro preso in possesso» (18,1)[29]. Nessun riferimento a una conquista armata della terra. Uno studioso ha opportunamente rilevato: «Non si racconta mai di un comportamento guerresco della *'edah*», cioè della comunità israelitica[30].

Di fatto la tradizione sacerdotale, messa per iscritto durante l'esilio o subito dopo, avendo alle spalle la catastrofe causata dallo stato giudaico con la sua politica militari-

---

[28] Cf. E. Cortese, *Da Mosè a Esdra*, 123-144.

[29] Una conferma fi ologica ci viene dal verbo qui usato per indicare il possesso della terra: non vi ricorre *jarash*, proprio del racconto deuteronomistico ed espressivo di presa di possesso violenta, ma il verbo *kabash* che prima la tradizione sacerdotale usa soltanto in Gen 1,28: «Siate fecondi, moltiplicatevi, riempite la terra e *possedetela*», dove serviva a indicare la volontà del Creatore che destinava la terra all'umanità, perché ogni popolo prendesse possesso della parte a lui spettante, e questo senza violenza e uso delle armi. Cf. N. Lohfink, *Il Dio della violenza e la Bibbia*, 89.

[30] Si tratta di L. Rost citato in N. Lohfink, *Il Dio della Bibbia e la violenza*, 88.

stica, ma guardando avanti, certa del fatto che Dio non abbandona il popolo suo a cui promette il ritorno dall'esilio babilonese nella terra, dice che non bisogna ripetere l'errore di costruire uno stato bisognoso di truppe, di condurre guerre e di agire con violenza quando se ne intravvede la convenienza. Il progetto dei circoli sacerdotali di Gerusalemme, a cui risale la sintesi storica omonima, è di dar vita a una comunità (*'edah*) assolutamente pacifica, riunita attorno al tempio gerosolimitano, obbediente all'autorità del sommo sacerdote, basata sull'osservanza della legge mosaica e su un'intensa vita liturgica, in pace con i vicini.

Ma se la tradizione sacerdotale si è impegnata al massimo per far sparire dal quadro della storia dell'antico Israele ogni traccia di violenza umana, con altrettanta forza si è raffigurata un Dio violento pronto a dare la morte ai colpevoli; e se ha cancellato dal suo sguardo la seconda forma della guerra di Jahvè, quella attuata attraverso la spada, privilegiata invece dal racconto deuteronomistico, ne ha invece sottolineato con forza la forma ideale consistente in un prodigioso intervento divino teso a salvare e liberare ma a prezzo di vite umane. Esempio classico è il passaggio del Mare Rosso, espresso dalla tradizione sacerdotale in termini di lotta divina vittoriosa: «Il Signore disse a Mosè: "Stendi la mano sul mare: le acque si riversino sugli egiziani, sui loro carri e i loro cavalieri". Mosè stese la mano sul mare e il mare, sul far del mattino, tornò al suo livello consueto, mentre gli egiziani fuggendo, gli si dirigevano contro. Il Signore li travolse così in mezzo al mare» (Es 14,26-27).

Un limite certo, che però, in sede di valutazione conclusiva, non deve far velo al fatto rilevante che la tradizione sacerdotale esclude qualsiasi violenza umana. L'aver attribuito la violenza a Dio, escludendo nello stesso tempo ogni sua legittimazione religiosa e morale in sede umana, rappresenta pur sempre un grande traguardo. Lo stesso giudizio vale per la guerra, bandita rigorosamente dall'esperienza umana. Resta invece nella tradizione sacerdotale, come anche e soprattutto nel profetismo, la concezione del nesso tra colpa e pena assicurato dall'agire sovrano di Dio giudi-

ce. Basti citare il racconto sacerdotale dell'esplorazione della terra con il terribile castigo divino inflitto ai diffamatori del dono di Jahvè: «I vostri cadaveri cadranno in questo deserto... Secondo il numero dei giorni che avete impiegato per esplorare il paese, quaranta giorni, sconterete le vostre iniquità per quarant'anni, un anno per ogni giorno e conoscerete la mia ostilità. Io, il Signore, ho parlato. Così agirò con tutta questa comunità malvagia che si è riunita contro di me: in questo deserto saranno annientati e qui moriranno» (Num 14,29.34-35). Ma già il racconto del diluvio ci aveva fatto capire questo.

In ultima analisi, ci si deve domandare se Jahvè guerriero nella prospettiva sacerdotale non costituisca soltanto un modo di dire per esprimerne l'intervento potente nella storia. In realtà essa ha interpretato l'esodo come manifestazione gloriosa di Dio capace di abbattere gli ostacoli umani che orgogliosamente lo sfidano, superando così la resistenza pervicace del faraone egiziano, obbligato a riconoscere alla fine la superiorità del rivale: «Io renderò ostinato il cuore del faraone ed egli li inseguirà; io dimostrerò la mia gloria contro il faraone e tutto il suo esercito, così gli egiziani sapranno che io sono il Signore» (Es 14,4)[31]. Un'epifania divina dunque, salvifica e liberatrice per gli israeliti, ma violenta e distruggitrice per gli egiziani.

3. Sviluppi successivi

Alla luce della tragedia dell'esilio i circoli deuteronomistici rileggono la storia del popolo vissuto nella terra secondo lo schema teologico dell'infedeltà crescente di questo, dei castighi divini corrispondenti, dell'invocazione supplice perché cessino, della risposta positiva di Dio che perdona e libera, finché alla fine la misura è colma e si ha la punizione esemplare della fine tragica del regno del

[31] Cf. qui L. Ska, *La sortie d'Egypte (Ex 7-14) dans le récit sacerdotal (Pg) et la tradition prophétique*, in «Biblica» 60 (1979) 191-215.

nord prima e di quello del sud poi. In questa prospettiva il motivo di Jahvè guerriero assume la duplice faccia di esperienza punitiva e di esperienza liberatrice, in quanto il castigo consiste nell'essere dati in potere dei nemici, dalla cui parte si è schierato il proprio Dio, e parimenti la liberazione avviene attraverso le armi vittoriose d'Israele. Si veda in proposito, per il periodo dei giudici, lo schema deuteronomistico enunciato all'inizio del libro omonimo: «Gli israeliti fecero ciò che è male agli occhi del Signore e servirono i Baal... Allora si accese l'ira del Signore contro Israele e li mise in mano a razziatori, che li depredarono; li vendette ai nemici che stavano loro intorno ed essi non potevano più tener testa ai nemici. Dovunque uscivano in campo, la mano del Signore era contro di loro...; furono ridotti all'estremo. Allora il Signore fece sorgere dei giudici, che li liberavano dalle mani di quelli che li spogliavano...; perché il Signore si lasciava commuovere dai loro gemiti sotto il giogo dei loro oppressori. Ma quando il giudice moriva, tornavano a corrompersi più dei loro padri» (Gdc 2,11.14-16.18b-19a).

A questa situazione altalenante di Jahvè che combatte ora contro e ora a favore del suo popolo pone fine l'esilio, estremo castigo divino ed estrema guerra di Dio contro Israele. Ecco infatti come la fine del regno del nord viene presentata in 2 Re 17,7ss: «Ciò avvenne perché gli israeliti avevano peccato contro il Signore... Il Signore perciò rigettò tutta la discendenza di Israele; li umiliò e li mise in balia di briganti, finché non li scacciò dalla sua presenza...; fece deportare Israele dal suo paese in Assiria» (vv. 7.20.23). La stessa chiave di lettura è usata per spiegare la fine di Gerusalemme e del regno di Giuda: «Poiché Manasse re di Giuda ha compiuto tali abomini... e ha indotto a peccare anche Giuda per mezzo dei suoi idoli, per questo dice il Signore Dio di Israele: Eccomi, mando su Gerusalemme e su Giuda una tale sventura da far rintronare gli orecchi di chi l'udrà...; li metterò nelle mani dei loro nemici; diventeranno preda e bottino di tutti i loro nemici» (2 Re 21,11-12.14). In breve, per la tradizione deuteronomistica Jahvè guerriero è colui che in questo modo ha dapprima installato il suo popolo nella terra e poi lo ha esilia-

to, ma con diversa motivazione: nel primo caso egli combatte per affermare il diritto d'Israele a possedere il paese di Canaan, nel secondo per punirne l'infedeltà secondo lo schema colpa-pena.

Più tardi il cronista che scrive a cavallo del 300, quando la comunità israelitica del postesilio si è già consolidata, e rifà la storia del popolo dall'inizio sino ai suoi tempi, porta all'estremo l'ideologia del divino guerriero che combatte per il suo popolo ma anche contro per punirlo delle infedeltà[32]. Voglio qui presentare un'ampia selezione dei passi dei libri delle Cronache per se stessa chiara. Ecco la presentazione della fine di Samaria: «Ma furono infedeli al Dio dei loro padri... Il Dio d'Israele eccitò lo spirito di Pul re di Assiria, cioè lo spirito di Tiglat-Pilezer re d'Assiria, che deportò i Rubeniti, i Gaditi e metà della tribù di Manasse» (1 Cron 5,25-26). La tragedia di Saul sconfitto e caduto sul campo di battaglia è avvenuta «a causa della sua infedeltà al Signore» (1 Cron 10,13). Figura del tutto positiva è invece Davide al quale arridono il successo e la vittoria perché «il Signore degli eserciti era con lui» (1 Cron 11,9). Davide batte i filistei? Ecco la versione del cronista: «così il Signore operò una grande vittoria» (1 Cron 11,15). L'oracolo divino di Natan interpreta tutte le guerre del grande re in questa chiave: «Sono stato con te in tutte le tue imprese; ho distrutto tutti i tuoi nemici davanti a te» (1 Cron 17,8). La stessa cosa è detta in terza persona poco più avanti: «Il Signore rese vittorioso Davide in ogni sua impresa» (1 Cron 18,6 e 13). Al contrario per il peccato di Roboamo e del popolo Jahvè li ha abbandonati «nelle mani di Sisach», faraone d'Egitto, ma, essendosi il re pentito, non permise la distruzione di Gerusalemme e tutto si risolse nel pagamento di un tributo (cf. 2 Cron 12,1-12). Nel confronto tra Abia, re di Giuda, e Geroboamo, re d'Israele, essendo Dio col primo e combattendo il secondo in ultima analisi «contro il Signore», il cronista può con-

---

[32] Cf. S. Japhet, *The Ideology of the Book of Chronicles and Its Place in Biblical Thought*, Frankfurt a.M.-Bern-N.Y.-Paris 1989, 191ss.

cludere così la sua interpretazione dello scontro: «Dio sconfisse Geroboamo e tutto Israele di fronte ad Abia e a Giuda» (2 Cron 13,15; cf. 13,1-18). La stessa formula espressiva di una concezione massimalistica della guerra di Jahvè ritorna più avanti: «Il Signore sconfisse gli etiopi di fronte ad Asa e di fronte a Giuda. Gli etiopi si diedero alla fuga... Degli etiopi ne caddero tanti da non restarne uno vivo, perché fatti a pezzi di fronte al Signore e al suo esercito» (2 Cron 14,11-12). Se i moabiti e gli ammoniti muovono guerra a Giosafat, re di Giuda, questi e i gerosolimitani non devono temere perché, dice una voce profetica, «la guerra non è diretta contro di voi, ma contro Dio... Non toccherà a voi combattere in tale momento» (2 Cron 20,15.17); di fatto, «il Signore tese un agguato contro gli ammoniti, i moabiti... e furono sconfitti... Giosafat e la sua gente andarono a raccogliere la loro preda» (20,22.25). La fine del regno di Giuda è tutta e direttamente causata da Dio: «Allora il Signore fece marciare contro di loro il re dei Caldei... Il Signore mise tutti nelle sue mani» (2 Cron 36,17).

Lo schematismo teologico appare chiaro: nella sua sintesi storica il cronista ricorre di regola all'ideologia di Dio guerriero per descrivere successi e rovesci militari dei re dell'antico Israele. Ma l'intento primario appare di carattere moralistico: la storia offre ai contemporanei una lezione importante e attuale, espressa nelle seguenti parole del profeta Azaria: «Il Signore sarà con voi, se voi sarete con lui; se lo ricercherete, si lascerà trovare da voi, ma se lo abbandonerete, vi abbandonerà» (2 Cron 15,2).

L'ideologia della guerra di Jahvè ha così subìto due trasposizioni significative. Se in origine esprimeva la persuasione della presenza divina operante efficacemente nelle guerre israelitiche al fine di ottenere la vittoria sui nemici, in seguito conosce la sorprendente variante di Dio che combatte contro Israele, e questo per punirne l'infedeltà. Inoltre se dapprima esprimeva l'intervento storico-salvifico di Jahvè a realizzare i suoi disegni sul popolo, come all'esodo e nell'insediamento delle tribù nella terra, ora fa parte del meccanismo della retribuzione, premio della fedeltà con la vittoria e castigo dell'infedeltà con la sconfitta. Si ag-

giunga il motivo complementare del pentimento e del perdono che evitano il castigo e il passaggio di Jahvè in campo avverso. Così nel caso del peccato di Davide che aveva ordinato il censimento del suo regno (1 Cron 21,7-17). Più esplicito ancora il caso del successore di Salomone: «Roboamo abbandonò la legge del Signore e tutto Israele lo seguì... Il profeta Semaia si presentò a Roboamo e agli ufficiali di Giuda... e disse loro: "Dice il Signore: Voi mi avete abbandonato, perciò anch'io vi ho abbandonati nelle mani di Sisach". Allora i capi di Israele e il re si umiliarono e dissero: "Giusto è il Signore!". Poiché si erano umiliati, il Signore parlò a Semaia: "Si sono umiliati e io non li distruggerò"» (2 Cron 12,1.5-7). La stessa prospettiva vale per l'esilio: «Difatti, se fate ritorno al Signore, i vostri fratelli e i vostri figli troveranno compassione presso coloro che li hanno deportati; ritorneranno in questo paese, poiché il Signore vostro Dio è clemente e misericordioso e non distoglierà lo sguardo da voi, se voi farete ritorno a lui» (2 Cron 30,9).

All'origine di questa duplice evoluzione, rilevata sopra nella tradizione deuteronomistica e poi nel cronista, sta però il profetismo[33]. In concreto Amos, profeta della prima metà del sec. VIII, è stato il primo ad applicare il motivo di Dio guerriero in ambito giudiziario, appunto come modalità di punizione, e di conseguenza a parlare di Jahvè guerriero contro Israele. E i profeti che verranno dopo continueranno nel solco da lui aperto. Ma non abbiamo bisogno qui di ripetere le numerose citazioni delle voci profetiche riportate sopra nel capitolo dedicato alla condanna divina della violenza umana. D'altra parte, nel capitolo seguente avremo modo di ritornarci sopra con dovizia di dati illustrativi del tema del terribile giudizio divino. Ci basti aver precisato in sede storica la fonte della suddetta evoluzione dell'ideologia della guerra santa o meglio della guerra di Jahvè.

---

[33] Cf. D.L. Christensen, *Trasformations of the War Oracle in Old Testament Prophecy: Studies in the Oracles Against the Nations*, Missoula 1978.

Un altro sviluppo profetico interessante, che risale a Geremia[34], proietta il motivo del divino guerriero sull'orizzonte escatologico: alla fine dei giorni Jahvè annienterà militarmente i popoli empi e tracotanti. Si tratta di una concezione, sempre all'interno dell'orizzonte del giudizio, che avrà un grande futuro e penetrerà a fondo anche la bibbia cristiana. La documentazione però, ancora una volta, dovrà essere rimandata alla trattazione del capitolo seguente. Qui invece vogliamo proseguire nel cammino percorso dal motivo della guerra di Jahvè.

Il popolo ebraico dei tempi biblici, come narrano i libri dei Maccabei, ritenuti apocrifi dalla tradizione giudaica, scese ancora sul campo di battaglia con l'insurrezione dei pii giudei del sec. II, guidati dalla famiglia appunto dei Maccabei, contro il processo di ellenizzazione della regione, vista dai circoli più intransigenti del giudaismo come una tradimento della fede mosaica, processo sostenuto con forza da Antioco IV Epifane, re di Siria. Ma si deve subito precisare che la lotta armata dei Maccabei rientra nel genere delle guerre di religione o di difesa della libertà di coscienza, non in quello della guerra di Jahvè[35]. Resta però il fatto che in un tempo di gravissima crisi si reagì, da parte dei fedeli Maccabei e dei loro adepti, brandendo le armi. E qualcosa di analogo si verificò più tardi nel I sec. dell'era cristiana con il movimento degli zeloti, che condussero prima una guerriglia e poi una guerra vera e propria contro il dominatore straniero romano, che ai loro occhi d'integralisti metteva in discussione l'articolo di fede di Dio unico re d'Israele[36].

Questi due accenni storici ci servono in realtà per capire la rinascita dell'ideologia della guerra di Jahvè che rivive

---

[34] Cf. lo studio sopra citato di Christensen.

[35] Su questa distinzione importante vedi R. De Vaux, *Les Institutions de l'Ancien Testament*, II, Paris 1960, 72ss. (trad. it. presso l'editore Marietti, Torino ³1977).

[36] Cf. lo studio di M. Hengel, *Die Zeloten: Untersuchungen zur juedischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I. bis 70 n. Ch.*, Leiden 1961.

propriamente a Qumran, presso quei cenobitici che avevano abbandonato la società giudaica per vivere nel deserto secondo regole di grande rigore morale e di assoluta purità rituale, si ritenevano il vero e autentico Israele ed erano in attesa del combattimento finale che avrebbe distrutto i figli delle tenebre, cioè i pagani e tutti gli altri israeliti ritenuti corrotti. Il loro spirito battagliero ispirato dall'ideologia religiosa trova inconfondibile testimonianza nel libro della setta chiamato appunto «Guerra dei figli della luce contro i figli delle tenebre» e risalente, si pensa, alla prima metà del I secolo dell'era cristiana. Vi si dice che gli angeli di Dio, con a capo l'arcangelo Michele, marceranno con i pii. A loro volta i figli delle tenebre saranno capitanati da Satana, chiamato qui Belial. I figli della luce, guidati da sacerdoti e leviti, devono osservare una disciplina rigorosa e battersi con la prospettiva certa della vittoria finale, perché Dio si batterà al loro fianco. Non c'è dubbio che si tratta di vera e propria guerra di Jahvè di segno escatologico. Per esempio, nella colonna III del manoscritto sono significative le scritte sugli stendardi dell'esercito schierato in campo: «La potenza di Dio per disperdere il nemico e mettere in fuga coloro che odiano la giustizia»; «La potente mano di Dio in battaglia per abbattere tutti gli infedeli colpiti». Alla colonna IV si parla espressamente de «La guerra di Dio». La rigorosa purità per l'accampamento dei figli della luce imposta alla colonna VII richiama un tema dell'antica guerra santa. Alla colonna X poi si cita espressamente la legge della guerra di Dt 20. La preghiera della colonna XII invoca l'intervento del divino guerriero: «Sorgi, o potente; imprigiona i tuoi prigionieri, o glorioso! Metti le mani sulla tua preda, tu che combatti con sommo valore!»[37].

Nel libro di Daniele invece, che ha visto la luce durante la crisi nata dal dominio di Antioco IV Epifane, la speranza non presenta alcuna connotazione bellica: gli uomini

[37] I passi sono citati da M. Burrows, *Prima di Cristo: La scoperta dei rotoli del Mar Morto*, Feltrinelli, Milano 1961.

sono chiamati alla costanza e alla fiducia nell'azione esclusiva divina che, dopo il dominio dei quattro re, significati dalle quattro bestie della visione, instaurerà sulla terra il regno dei «santi dell'Altissimo», i quali «lo possederanno per secoli e secoli» (cap. 7). Anche l'Apocalisse di Giovanni che chiude la bibbia cristiana esclude qualsiasi azione bellica dei giusti, da cui si richiedono atteggiamenti spirituali di perseverante costanza[38] e di fedeltà a Cristo, senza spada in mano, in altre parole senza partecipazione attiva alla guerra santa, che vede attivo soltanto Dio o l'Agnello[39]. Assai significativo in proposito appare per esempio che vi si parli di «una guerra nel cielo: Michele e i suoi angeli combattevano contro il drago» (12,7). La battaglia definitiva però viene ingaggiata contro la bestia, che ha avuto in un primo tempo il permesso «di far guerra contro i santi e di vincerli» (13,7), ma alla fine sarà vinta dall'Agnello (17,8-14) e dal Verbo di Dio (19,12ss).

Per concludere vorrei citare un passo evangelico in cui Gesù, di fronte alla pattuglia venuta ad arrestarlo, comandando all'anonimo intraprendente discepolo pronto a battersi di rimettere la spada nel fodero, presenta la seguente motivazione: «O pensi che io non possa pregare il Padre mio ed egli mi metterebbe a disposizione subito più di dodici legioni di angeli?» (Mt 26,53). Egli dunque rifiuta la guerra santa, cioè il vittorioso opporsi ai nemici con l'aiuto celeste, nel caso degli angeli, che secondo la prospettiva di Qumran erano integrati nell'esercito dei figli della luce pronti per il combattimento finale. Dunque non solo la violenza delle armi umane è esclusa, ma anche quella delle

---

[38] Il motivo, espresso in greco con *hypomonê*, ricorre più volte: 1,9; 2,2s.7.11.17.19.26; 3,5.10-12.21; 12,11; 13,10; 14,12; 21,7.

[39] Sugli orientamenti bellicosi e pacifisti dell'apocalittica giudaica e cristiana si veda lo studio stimolante di P. Lampe, *Die Apokalyptiker-ihre Situation und ihr Handeln*, in U. Luz, J. Kegler, P. Lampe, P. Hoffmann, *Eschatologie und Friedenshandeln: Exegetische Beitraege zur Frage christlicher Friedensverantwortung*, Stuttgart 1981, 59-114; e più in generale cf. P. Grelot, *La speranza ebraica al tempo di Gesù*, Borla editore, Roma 1981.

armi divine. Il progetto di Dio su di lui, delineato nelle Scritture ebraiche, passa attraverso altra strada, quella di fronteggiare i violenti in maniera non violenta, come subito dopo è precisato: «Ma come allora si adempirebbero le Scritture che (dicono) che così deve avvenire?» (v. 54). In una parola, Matteo e la sua comunità degli anni 80, a cui sembra doversi far risalire questo passo, hanno escluso dall'orizzonte della loro fede sia il Dio guerriero sia il Cristo guerriero e con logica consequenzialità si sono vissuti come aggregazione cristiana pacifica, che ha rifiutato la tentazione d'imbracciare le armi a difesa di una causa religiosa o religioso-politica, prendendo le distanze dal movimento zelotico. Questo infatti sembra emergere dai passi tipici della redazione matteana che accentuano il valore della non-violenza: «Beati gli artefici di pace, perché saranno chiamati figli di Dio» (5,9); «Beati i mansueti (*praeis*), perché essi erediteranno la terra» (5,5); «Prendete il mio giogo su di voi e imparate da me, poiché sono mansueto (*prays*) e umile di cuore» (11,29); «Ma questo [l'ingresso di Gesù in Gerusalemme] avvenne perché si adempisse quanto fu detto mediante il profeta: "Dite alla figlia di Sion: Ecco il tuo re viene a te mansueto (*prays*) e seduto su un'asina e su un puledro figlio di bestia da soma"» (21,4-5).

capitolo quinto

IL GIUDIZIO DI DIO

Già abbiamo avuto modo d'incontrare questo motivo della credenza biblica, per esempio nel racconto del diluvio in cui le due tradizioni storiche jahvistica e sacerdotale parimenti sottolineano l'intervento divino per affogare nelle acque caotiche l'umanità corrotta e violenta (Gen 6-8), fatta eccezione del giusto Noè (cf. 6,9; 7,1). Esso è espresso linguisticamente con i verbi *shaphat* e *dîn* e il sostantivo *mishpat* in ebraico, e *krinein/krima/krisis* in greco, ma anche con espressioni più generali di condanna, come in Amos che non ricorre alla categoria giudiziaria, pur avendo al centro della sua profezia l'annuncio del giudizio terribile di Dio, che porrà fine al regno del nord e procurerà sconfitte memorabili ai popoli vicini colpevoli di crudeltà. Inoltre una vera costellazione di categorie «affettive» e simboliche e d'immagini plastiche compare nella bibbia ebraica per indicare la realtà suddetta: la collera, il furore, lo sdegno e la vendetta di Dio, l'immagine del fuoco ardente, la formula «giorno di Jahvè», il tema della gelosia divina. Senza dire delle diverse espressioni del principio di retribuzione, per cui Dio renderà rovina a chi avrà compiuto il male. Analizzeremo a fondo questa tematica evidenziando l'enorme potenziale di violenza divina che include ed esprime.

Si tratta, nel linguaggio specifico del giudizio, di un'espressione caratteristica della religiosità biblica, ebraica e cristiana, che ha amato esprimere il rapporto con Dio mediante categorie giuridiche. E non senza motivo, perché

il rapporto religioso, soprattutto nella bibbia ebraica, appare inteso con il simbolo del patto (o alleanza) stipulato liberamente tra Jahvè e Israele, per il quale il primo diventa il Dio d'Israele e il secondo il popolo di Jahvè secondo la formula stereotipa: «Io il tuo Dio, tu il mio popolo». Ma ciò comporta precise obbligazioni per i contraenti, la possibilità di venir meno, la previsione di pesanti sanzioni o di severe pene a difesa del contratto, capaci di colpire il fedifrago. D'altra parte, essendo qui i contraenti disuguali, si spiega che sia Dio stesso che stabilisce le condizioni o le clausole del patto e costituisce l'istanza giudicatrice dell'eventuale infedeltà. Inoltre questa sarà possibile soltanto nel popolo, presentandosi Jahvè quale partner fedele all'alleanza. Così nella credenza biblica fa la sua comparsa l'immagine di Dio giudice: un giudice che, in forza del legame pattuale con il popolo ebraico, interviene a salvarlo dagli attacchi esterni o anche a difendere e vendicare la giusta causa di singoli membri deboli contro gli oppressori e gli sfruttatori, essendo questo il suo impegno fondamentale nell'alleanza; ma anche un giudice che chiede conto al partner umano del comportamento tenuto in rapporto alle clausole del patto, pronto a condannarne l'infedeltà. Ora nel primo caso il giudizio divino ha una connotazione positiva, esattamente una valenza salvifica e liberatrice, per Israele che vi si appella con speranza e lo invoca supplice. L'altra faccia di Jahvè giudice invece incute timore e terrore e fa nascere l'esigenza di porre in atto mezzi adeguati per scamparne[1].

---

[1] Questa concezione contrattuale del patto, accentuata soprattutto nella corrente deuteronomistica, in verità non è l'unica esistente nella bibbia ebraica. Infatti la corrente sacerdotale esalta nel patto l'unilaterale e incondizionato legame di Dio con il popolo (cf. per es. Gen 17). Resta però sempre la realtà della signoria divina e della situazione di obbligo del partner umano del patto. Per questo G. Fohrer, che esclude dall'originario *berit* ogni connotazione giuridica, insiste piuttosto sul motivo della signoria divina (*La storia della religione israelitica*, Paideia, Brescia 1985, 87-89). Rimane dunque incontestabile, come elemento essenziale nel rapporto tra Jahvè e il suo popolo, l'obbligo di questo al volere di quello.

Naturalmente a noi interessa qui la seconda accezione, oltretutto predominante nei testi biblici che, nell'ambito delle categorie giuridiche, esprimono di preferenza l'intervento salvifico o liberatore con il vocabolo «giustizia» (in ebraico *ṣedaqa*) e anche «far vendetta» (in ebraico *naqam*). Ma bisogna subito aggiungere che il giudizio divino non ha come unico referente il popolo dell'alleanza, perché si estende agli altri popoli, oggetto tradizionale della condanna avente la sua raffigurazione paradigmatica nella distruzione di Sodoma, e anche, in prospettiva finale, a tutti gli uomini, quando Dio dirà l'ultima parola sulla storia e sarà fatto il rendiconto definitivo. Ora se in rapporto a Israele Jahvè è contraente e garante del patto, in questo ambito più vasto interviene quale signore del mondo e vindice dell'ordine religioso e morale a cui tutti gli uomini devono attenersi, pena la loro condanna. In ogni modo nell'una e nell'altra sfera è la sua signoria sovrana che viene esaltata, lui il creatore dell'universo e il custode efficace di un ordine che deve governare i rapporti tra gli uomini a livello personale e sociale[2].

---

[2] Cf. la trattazione generale in «Grande Lessico del Nuovo Testamento», V, Paideia, Brescia 1969, 1021ss e l'ottima panoramica in «Dictionnaire de la Bible, Supplément», vol. IV, Paris 1949, 1321ss. Comunque a proposito della realtà giudiziaria nell'antico Israele si veda lo studio approfondito di P. Bovati, *Ristabilire la giustizia: Procedure, vocabolario, orientamenti*, Roma 1986, che nell'applicazione della metafora giuridica a Dio vede l'evidenziazione di due modalità distinte e complementari dell'agire divino nella storia: Dio che giudica tra due litiganti schierandosi dalla parte del debole e dell'indifeso, a cui rende giustizia, e contro il prepotente; e Dio che accusa un individuo, un popolo o l'intera umanità a cui contesta il reato di tradimento, ma animato sempre dalla «prospettiva di una possibile e augurata riconciliazione», anche se «con valenze talvolta aggressive» (pag. 362). Ma pur stando alla suddetta distinzione tra *mishpat* o giudizio e *rîb* o controversia, bisognerà evidenziare la violenza distruttiva di tantissime sentenze di condanna comminate ed eseguite o fatte eseguire da Jahvè contro l'umanità nel diluvio, contro Sodoma, contro l'Israele infedele, dove spesso non appare affatto la prospettiva della riconciliazione, ma la logica della pena adeguata alla colpa.

1. L'esemplarità di Dio giudice

Alla tradizione jahvistica, che si è servita verosimilmente di una saga arcaica[3], dobbiamo il racconto della distruzione di Sodoma (Gen 18,26ss). Nella memoria del popolo israelitico questa città è rimasta come prototipo di corruzione umana e di giusta e tremenda punizione divina: una salutare lezione di vita! In primo piano sta la rettitudine del modo di reagire di Jahvè giudice, che non sopprime il giusto insieme con il peccatore. Ecco le parole di Abramo che nel serrato dialogo con Dio si esprime come un consumato teologo: «Davvero sterminerai il giusto con l'empio? Forse vi sono cinquanta giusti nella città; davvero li vuoi sopprimere? E non perdonerai a quel luogo per riguardo ai cinquanta giusti che vi si trovano? Lungi da te il far morire il giusto con l'empio, così che il giusto sia trattato come l'empio; lungi da te! Forse il giudice di tutta la terra non praticherà la giustizia?» (vv. 23-25). Rispondendo Jahvè si dice pronto a risparmiare Sodoma se vi si trovano anche solo cinquanta giusti; anzi, su richiesta sempre più insistente di Abramo, arriva ad affermare che non distruggerà la città se in essa si trovano dieci giusti. In breve, Jahvè giudica con giustizia: il suo castigo colpisce solo i malvagi e risparmia i giusti, e se per punire i colpevoli dovessero andare di mezzo degli innocenti, allora piuttosto rinuncia ad eseguire la condanna. In altre parole, le esecuzioni sommarie non rientrano nell'agire del giudice divino e neppure, com'è sottinteso, devono essere praticate dagli uomini. Jahvè è un giudice esemplare, capace di discriminare tra colpevoli e innocenti, per condannare quelli e assolvere questi.

Il meccanismo della proiezione sembra chiaro: Dio riflette al meglio le esigenze umane di giustizia e la necessità, per la vita associata, di avere un sistema giudiziario

[3] Cf. il commento di G. von Rad (ATD 3), Goettingen 1961, 178ss e quello più tecnico e più recente di C. Westermann, *Genesis*, II, Neukirchen 1981, 344ss.

giusto. Non il principio dell'alterità di Dio rispetto al mondo, ma la perfetta corrispondenza tra sfera divina e sfera umana sostiene e guida qui la riflessione religiosa. Né ci si domanda perché mai a una colpa debba corrispondere una pena stante la loro disparità, per cui s'infligge un male fisico per un male morale. Naturalmente si ritiene che sia richiesto per il ristabilimento di un ordine leso e la ricostruzione di un'armonia distrutta. E ci si preoccupa di non eccedere, di comminare una pena adeguata al crimine, di non coinvolgere gli innocenti, in una parola di esercitare la giustizia in modo equanime, appunto come ha fatto Jahvè nel caso di Sodoma. Ma non si chiarisce la ragione per cui la pena, un male fisico, valga da antidoto a un male morale e sia in grado di ristabilire l'ordine leso[4].

In realtà sono domande nostre che suonerebbero strane a delle orecchie sensibili al richiamo arcaico della necessità di punire il criminale e il peccatore che osano mettere in questione un ordine sentito come sacro e inattaccabile. E Dio rappresenta il garante migliore dell'ordine da lui stesso stabilito e creato. Chi vi contravviene costituisce una minaccia seria e vi si risponde con la violenza della punizione.

Ancora una volta dunque nella nostra analisi delle credenze della bibbia ebraica e di quella cristiana c'imbattiamo nella ferma convinzione della necessità della violenza come strumento efficace per raggiungere traguardi di giustizia, salvezza e ordine. La varietà delle forme che essa assume in concreto, vale a dire arma contro nemici o concorrenti, potenza irresistibile che abbatte, annientandoli, quanti si ergono a ostacoli, pena per i colpevoli, non deve impedire di coglierne l'unitaria funzione strumentale che è alla base della sua legittimazione di fondo: un mezzo giustificato dal fine.

Ora Dio stesso è pensato e raffigurato all'interno di questa struttura come l'unico in grado di usarne soltanto per

---

[4] Vedi in proposito la stimolante riflessione di P. Ricoeur, *Interprétation du mythe de la peine*, in «Le conflit des interprétations: Essais d'herméneutique», Paris 1969, 348-369.

scopi nobili e senza trascendere e il solo capace di tanta potenza violenta da non mancare la realizzazione dei suoi progetti. Tuttavia bisogna riconoscere che la credenza biblica ha pur sempre evitato d'imprigionarlo in una ferrea necessità, perché ne riconosce, confessandola con gioia nella fede, la straordinaria capacità di perdono, che spezza la correlazione colpa-pena sostituendola con la corrispondenza asimmetrica colpa-perdono. Ma su questo ritorneremo più avanti per un doveroso approfondimento.

Il giusto giudizio di Dio contro i popoli pagani diventerà uno stereotipo nella predicazione dei profeti, a tal punto che nella redazione scritta degli oracoli delle grandi voci profetiche non manca una particolare sezione dedicata al preannuncio della condanna divina dell'Egitto, di Assur, Babilonia, Edom, Moab, Ammon, Damasco, Tiro e Sidone, della Filistea, ecc. (cf.Am 1-2; Is 13-23; Ger 46-51; Ez 25-32). La colpa punita presenta uno spettro abbastanza vasto: dalla ferocia disumana nell'annuncio di Amos all'orgoglio e alla tracotanza dei vincitori e dei potenti, rei della *hybris* autodeificante e negatrice della signoria divina, nella profezia di Isaia (13,11.19; 16,6), di Geremia (48,29.42; 49,16; 50,29-32) e di Ezechiele (capp. 28.31-32), alle varie forme d'idolatria negli annunci di Geremia (51,44ss) e di Ezechiele (30,13). Soprattutto il supremo Signore dell'universo non tollera i signori di questo mondo che s'innalzano titanicamente a dare la scalata al cielo. La sua violenta risposta si colloca qui nell'alveo della rivalità generatrice di aggressività e violenza, come ha analizzato ottimamente nelle sue opere R. Girard. Emerge così un giudice divino avverso a qualsiasi concorrenza autodeificante.

Ci basti citare due brani emblematici rispettivamente di Isaia e di Ezechiele. Ecco il canto del primo sulla fine di un non meglio precisato re: «Ah, come è finito l'aguzzino, è finita l'arroganza! Il Signore ha spezzato la verga degli iniqui, il bastone dei dominatori, di colui che percuoteva i popoli nel suo furore, con colpi senza fine, che dominava con furia le genti, con una tirannia senza fine... Gli inferi di sotto si agitano per te, per venirti incontro al tuo arrivo; per te essi svegliano le ombre, tutti i dominatori della

terra, e fanno sorgere dai loro troni tutti i re delle nazioni. Tutti prendono la parola per dirti: Anche tu sei stato abbattuto come noi, sei diventato uguale a noi. Negli inferi è precipitato il tuo fasto, la musica delle tue arpe; sotto di te v'è uno strato di marciume, tua coltre sono i vermi. Come mai sei caduto dal cielo, Lucifero, figlio dell'aurora? Come mai sei stato steso a terra, signore di popoli? Eppure tu pensavi: Salirò in cielo, sulle stelle di Dio innalzerò il trono, dimorerò sul monte dell'assemblea, nelle parti più remote del settentrione. Salirò sulle regioni superiori delle nubi, mi farò uguale all'Altissimo» (Is 14,4-14)[5].

Per Ezechiele esempio di *hybris* è il re di Tiro descritto con colori paradisiaci: «Tu eri un modello di perfezione, pieno di sapienza, perfetto in bellezza; in Eden, giardino di Dio, tu eri coperto d'ogni pietra preziosa: rubini, topazi, diamanti, crisoliti, onici e diaspri, zaffiri, carbonchi e smeraldi e d'oro era il lavoro dei tuoi castoni e delle tue legature. Eri come un cherubino ad ali spiegate a difesa; io ti posi sul monte santo di Dio e camminavi in mezzo a pietre di fuoco. Perfetto tu eri nella tua condotta, da quando sei stato creato, finché fu trovata in te l'iniquità. Crescendo i tuoi commerci ti sei riempito di violenza e di peccati; io ti ho scacciato dal monte di Dio e ti ho fatto perire, cherubino protettore, in mezzo alle pietre di fuoco. Il tuo cuore si era inorgoglito per la tua bellezza, la tua saggezza si era corrotta a causa del tuo splendore: ti ho gettato a terra e ti ho posto davanti ai re che ti vedano» (28,12-17).

Se l'antico Israele, facendo leva sul suo legame di popolo alleato, pensava di essere perciò stesso al riparo dal giudizio divino punitivo, che si riteneva riservato ai popoli pagani idolatri, con l'entrata in scena del profetismo classico questa persuasione viene smentita. A partire da Amos infatti i profeti non esitano ad affermare che Dio interverrà da impietoso giudice contro il suo popolo infedele alle

---

[5] La paternità isaiana di questo canto è discussa e non pochi studiosi lo attribuiscono a epoca posteriore. Cf. la discussione in H. Wildberger, *Jesaja*, II, Neukirchen 1978, 541-544.

clausole del patto. È una novità sconvolgente che rappresenta un'istanza critica nella fede tradizionale, sottoponendo la sicurezza fondata sulla storia dell'elezione divina al vaglio della responsabilità personale e sociale degli israeliti, il cui atteggiamento e comportamento attuale è più decisivo del peso salvifico delle gesta passate di Jahvè[6]. In una parola, inaudito e scandaloso è il Dio-contro dei profeti; e Israele, tutto preso dal Dio-con, per la prima volta deve far fronte a una minaccia mortale che non proviene più dall'esterno, ma gli è portata da Jahvè stesso e mette in discussione il suo futuro.

Amos usa toni persino dissacratori nel denunciare la falsa sicurezza degli abitanti del regno di Samaria: «Non siete voi per me come gli etiopi, o israeliti? Parola del Signore. Non io ho fatto uscire Israele dal paese d'Egitto, i filistei da Caftor e gli aramei da Kir? Ecco, lo sguardo del Signore Dio è rivolto contro il regno peccatore: io lo sterminerò dalla terra» (9,7-8). Il profeta non teme neppure di capovolgere per Israele il significato del giorno di Jahvè che, indicativo dell'intervento liberatore divino, era oggetto di fiducia: «Guai a coloro che attendono il giorno del Signore! Che sarà per voi il giorno del Signore? Sarà tenebre e non luce» (5,18)[7]. In realtà, Amos mette sullo stesso piano il popolo dell'alleanza e gli altri popoli, tutti destinati a subire l'irrevocabile sentenza di condanna di Dio, perché tutti parimenti colpevoli, questi di inaudita violenza militare, come è stato detto ampiamente sopra nel capitolo secondo, e Giuda e Israele infedeli ai dettami del patto (cf. 1,3-2,15). «Così dice il Signore: Per tre misfatti di Giuda e per quattro non revocherò il mio decreto, perché hanno disprezzato la legge del Signore e non ne hanno osservato i decreti; si sono lasciati traviare dai loro idoli che i loro padri avevano seguito; appiccherò il fuoco a

---

[6] Cf. G. von Rad, *Teologia dell'Antico Testamento*, II, 211ss.

[7] Solo con Sofonia (1,1-8) diventerà una formula tecnica escatologica per indicare gli eventi finali della storia. Cf. Y. Hoffmann, *The Day of the Lord as a Concept and a Term in the Prophetic Literature*, in «Zeitschrift fuer die alttestamentliche Wissenschaft» 93 (1981) 37-50.

Giuda e divorerà i palazzi di Gerusalemme[8]. Così dice il Signore: Per tre misfatti d'Israele e per quattro non revocherò il mio decreto, perché hanno venduto il giusto per denaro e il povero per un paio di sandali... Ebbene, io vi affonderò nella terra come affonda un carro quando è tutto carico di paglia» (2,4-6.13). E più avanti: «Io volgerò gli occhi su di loro per il male e non per il bene» (9,4). Il no di Jahvè appare definitivo: «Il Signore mi disse: È maturata la fine per il mio popolo, Israele; non gli perdonerò più» (8,2).

Già nel racconto della vocazione profetica di Geremia appare il motivo del giudizio punitivo di Jahvè, consistente nella distruzione del regno di Giuda per mano dei neobabilonesi: «Dal settentrione si rovescerà la sventura su tutti gli abitanti del paese. Poiché, ecco, io sto per chiamare tutti i regni del settentrione. Oracolo del Signore. Essi verranno e ognuno porrà il trono davanti alle porte di Gerusalemme, contro tutte le sue mura e contro tutte le città di Giuda. Allora pronunzierò i miei giudizi contro di loro, per tutto il male che hanno commesso abbandonandomi, per sacrificare ad altri dèi e prostrarsi davanti al lavoro delle proprie mani» (1,14-16).

Da parte sua Ezechiele sottolinea con particolare forza che il popolo di Giuda si è meritato il castigo della distruzione di Gerusalemme e dell'esilio in terra mesopotamica. Quello di Jahvè è un esemplare giudizio che colpisce soltanto i colpevoli, disvela l'identità divina di colui che lo commina ed è effetto della sua ira. «Ora, tra breve, rovescerò il mio furore su di te e su di te darò sfogo alla mia ira. Ti giudicherò secondo le tue opere e ti domanderò conto di tutte le tue nefandezze... Saprete allora che sono io, il Signore, colui che colpisce» (7,8-9; cf. anche 11,9-12; 24,14; 36,19; 39,21-22). Israele non potrà obiettare che Jahvè agisce in modo ingiusto: «Voi andate dicendo: non è retto il modo di agire del Signore. Giudicherò ciascuno di voi

---

[8] Questo oracolo contro Giuda è ritenuto di composizione posteriore, del tempo esilico o postesilico. Cf. G. Fohrer, *Storia della religione israelitica*, 280.

secondo il suo modo di agire, o israeliti» (33,20); «Eppure gli israeliti van dicendo: non è retta la via del Signore. O popolo d'Israele, non sono rette le mie vie o piuttosto non sono rette le vostre? Perciò, o israeliti, io giudicherò ognuno secondo la sua condotta» (18,29-30). Di fatto gli esuli, alla ricerca di facili autoassoluzioni perché restii ad assumersi le proprie responsabilità, andavano dicendo di essere stati puniti per l'infedeltà dei padri; allora il profeta che vive in mezzo a loro s'impegna a fargli prendere coscienza del fatto di essere stati giustamente castigati.

Sempre usando categorie giuridiche, i profeti elaborano con ricchezza di particolari il motivo complementare del processo o della lite giudiziaria (*rîb* in ebraico), intentata da Jahvè al suo popolo colpevole. Ci basti citare qualche passo, partendo da Osea: «Il Signore è in lite con Giuda e tratterà Giacobbe secondo la sua condotta, lo ripagherà secondo le sue azioni» (12,3). Isaia non è da meno: «Il Signore appare per muovere causa, egli si presenta per giudicare il suo popolo. Il Signore inizia il giudizio con gli anziani e i capi del suo popolo: Voi avete devastato la vigna; le cose tolte ai poveri sono nelle vostre case. Qual diritto avete di opprimere il mio popolo, di pestare la faccia ai poveri?» (3,13-15). Gli stessi abitanti della capitale e del regno di Giuda possono attestare che Dio ha adempiuto perfettamente i suoi doveri nei confronti del popolo, raffigurato qui come una vigna che, contrariamente ad ogni ragionevole attesa, non ha saputo dare frutti commestibili (5,3ss). Persino i monti e le profondità della terra sono chiamati come testi nel processo contro Israele, si legge nel libro di Michea: «Ascoltate, o monti, il processo del Signore e porgete l'orecchio, o perenni fondamenta della terra, perché il Signore è in lite con il suo popolo, intenta causa con Israele» (6,1-2). Ed è un processo che si conclude con una motivata condanna.

Nel postesilio poi si è venuta sempre più affermando in Israele una visione dualistica che contrappone il mondo attuale (*ha 'olam hazze*), dominato dalle forze del male e della morte, al mondo futuro (*ha 'olam habba*) in cui Dio avrebbe instaurato il suo regno di pace e di giustizia, dopo aver distrutto ogni negatività della storia. Ora il pas-

saggio alla creazione dei cieli nuovi e della terra nuova, come si esprime il Terzo Isaia (Is 65,17; 66,22), si compie appunto per mezzo del giudizio universale di Dio. Ma già prima i profeti, a cominciare da Geremia[9], avevano proiettato il giudizio su scala escatologica. Comunque si veda qui per esempio la grandiosa visione del profeta Gioele: «Si affrettino e salgano le genti alla valle di Giosafat(= del giudizio), perché lì siederò per giudicare tutte le genti all'intorno. Date mano alla falce, perché la messe è matura; venite, pigiate, perché il torchio è pieno e i tini traboccano... Tanto grande è la loro malizia. Folle e folle nella valle della Decisione, poiché il giorno del Signore è vicino nella valle della Decisione. Il sole e la luna si oscurano e le stelle perdono lo splendore. Il Signore ruggisce da Sion e da Gerusalemme fa sentire la sua voce; tremano i cieli e la terra. Ma il Signore è un rifugio al suo popolo, una fortezza per gli israeliti» (4,12-16). In Is 66,16 il giudizio di Dio è descritto con l'immagine classica del fuoco: «Con il fuoco infatti il Signore entra in giudizio con tutta la terra e con la spada contro ogni uomo». La visione di Dan 7,13-14.26.27 si caratterizza per il simbolo del figlio dell'uomo che, figura dei santi dell'Altissimo, cioè del popolo dei giusti, riceve il regno dalle mani di Dio, dopo la condanna giudiziaria e la sconfitta dell'ultimo rappresentante dei regni della terra raffigurati in quattro bestie: «Guardando ancora nelle visioni notturne, ecco apparire, sulle nubi del cielo uno, simile ad un figlio di uomo; giunse fino al Vegliardo e fu presentato a lui, che gli diede potere, gloria e regno; tutti i popoli, nazioni e lingue lo servivano; il suo potere è un potere eterno, che non tramonta mai, e il suo regno è tale che non sarà mai distrutto... Si terrà poi il giudizio e gli sarà tolto il regno, quindi verrà sterminato e distrutto completamente. Allora il regno, il potere e la grandezza sarà dato al popolo dei santi

---

[9] Cf. la monografia di D.L. Christensen, *Trasformations of the War Oracle in Old Testament Prophecy*, 183ss, che si riferisce soprattutto a Ger 50-51.

dell'Altissimo, il cui regno sarà eterno e tutti gli imperi lo serviranno e obbediranno».

Per concludere, dal punto di vista religionistico si deve dire che non si tratta di una credenza originale dell'antico Israele. L'idea di un dio giudice delle azioni degli uomini era familiare nell'area culturale mesopotamica. Il giudizio divino dopo morte invece aveva un posto di rilievo soltanto nella religione egiziana, che probabilmente influì in proposito sugli apocalittici del popolo giudaico, i quali se ne occuparono con tale interesse da giustificare l'affermazione di coloro che ritengono la dottrina del giudizio finale la più caratteristica dell'apocalittica giudaica[10].

2. Dies irae

Un motivo strettamente connesso a quello del giudizio di condanna e anche più presente è la collera di Jahvè[11], espressa in ebraico con diversi vocaboli, soprattutto con il sostantivo *'aph* e il verbo corrispondente *'anaph*[12]. Come si può vedere, si tratta di un linguaggio espressivo di sentimenti e reazioni d'animo, più esattamente di un «affetto»; siamo dunque nell'ambito delle «passioni». Per questo nel mondo classico dei pensatori e dei filosofi la si escludeva dagli dèi, immuni da ogni *pathos*. Per tutti valga l'affermazione di Cicerone: «Ma in realtà ciò è comune di tutti i filosofi... che mai dio né si adira né nuoce»[13].

---

[10] Cf. in proposito M. Delcor, *Le Dieu des Apocalypticiens*, in J. Coppens (a cura), *La notion biblique de Dieu*, Gembloux 1976, 211-228.

[11] Vedi lo studio accurato nell'analisi di M. Girard, *La violence de Dieu dans la Bible juive: Approche symbolique et interprétation théologique*, in «Science et Esprit» 39(1987)145-170; ma soprattutto la voce *orghê* in «Grande Lessico del Nuovo Testamento», VIII, Paideia, Brescia 1972, 1073-1254.

[12] In «Grande Lessico del Nuovo Testamento», VIII, 1103-1108 sono enumerati dieci termini diversi.

[13] *De officiis*: «At hoc quidem commune est omnium philosophorum... nunquam nec irasci deum nec nocere». Tuttavia nella religiosità romana l'*ira deum* ha avuto grande rilievo (cf. «Grande Lessico del Nuovo Testamento», VIII, 1094-1103).

La credenza biblica invece non ha di queste riserve mentali sul suo Dio, che reagisce con passionalità estrema al tradimento del popolo e con autentica furia distruggitrice. Di fatto la maggior parte delle ricorrenze del vocabolario dell'ira nella bibbia ebraica si riferisce a Jahvè, parla della collera divina[14]. Si tratta di una reazione che nasce all'interno di stretti rapporti personali e scaturisce in persone il cui amore è stato misconosciuto e calpestato.

Di carattere «affettivo» è anche il simbolo della gelosia divina (in ebraico soprattutto il sostantivo *qin'a* e il verbo *qana'*), spesso collegato con i motivi del giudizio e dell'ira, come è facile toccare con mano nelle testimonianze bibliche citate e che avremo ancora modo di citare. Esso esprime la pretesa di esclusività avanzata da Jahvè nei confronti del suo popolo, di cui, in forza del vincolo del patto, è l'unico Dio; di conseguenza sta a indicare la più decisa intolleranza nei confronti del culto delle altre divinità. Ora come Dio geloso Jahvè reagisce all'infedeltà del suo popolo castigandolo e minacciandolo di annientamento. L'ira e la gelosia esprimono parimenti l'aggressiva distruttività della persona tradita che si volge all'oggetto del suo amore misconosciuto in maniera vendicativa. Per lo stesso motivo Jahvè colpisce duramente chi tenta di sottrargli il popolo, punendo i nemici d'Israele e liberando quest'ultimo che non può diventare possesso di altri essendo il suo popolo[15]. Una piccola differenza però appare tra ira e gelosia; la prima esprime la reazione di Jahvè ad ogni genere d'infedeltà del popolo e dei singoli israeliti in materia di clausole del patto, la seconda indica specificamente la reazione divina all'idolatria, in pratica alle trasgressioni del primo comandamento del decalogo: «Io sono il Signore Dio tuo... Non avere altri dèi di fronte a me» (Dt 5,6-7; cf. Es 20, 2-3).

---

[14] In una nota infatti alla voce *orghê* il «Grande Lessico del Nuovo Testamento», VIII, 1113 dice: «I termini indicanti l'ira sono usati circa 375 volte per la collera divina e circa 80 per quella umana».

[15] Cf. lo studio di W. Berg, *Die Eifersucht Gottes – ein problematischer Zug des alttestamentlichen Gottesbildes*, in «Biblische Zeitschrift» 23 (1979) 197-211.

Il Dio biblico è tutto tranne che indifferente all'uomo, in particolare al suo popolo. Ma questo giusto rilievo, a cui si può aggiungerne un secondo sulla grande vitalità divina, non deve far velo al fatto che tale estrema reattività di Jahvè si attua sotto il segno della violenza distruttiva. Infatti la reazione sfocia in un agire irato e colmo di gelosia che colpisce duramente quanti ne sono la causa. Rileva infatti a ragione l'esegeta Fichtner: «Nella sua azione radicale l'ira di Jahvè tende all'annientamento, alla distruzione completa»[16]. E la stessa cosa possiamo dire della gelosia. Inoltre, se vogliamo collegare, come fanno non di rado del resto gli stessi testi biblici, il motivo dell'ira, nonché il tema della gelosia, a quello del giudizio, possiamo aggiungere che il giudice divino giudica ardente di collera, dunque con un fuoco dentro che erompe all'esterno a distruggere e annientare. Il legame tra ira e fuoco infatti è assai frequente nella bibbia. Ciò però non finisce per intaccare l'equanimità di Dio giudice che di regola si adira e condanna duramente in base alla condotta riprovevole dei colpiti[17]. La sua reazione violenta è commisurata al-

[16] «Grande Lessico del Nuovo Testamento», VIII, 1126.

[17] Non mancano testi biblici che attestano l'ira divina come violenza incomprensibile e irrazionale, estranea al campo delle responsabilità dell'uomo. Così per esempio l'orante del Salmo 88 non può darsi pace, privo com'è di ogni luce sul suo stato di uomo finito e colpito dall'accanimento di Jahvè: «Mi hai posto sul fondo della fossa,/ fra tenebre e abissi./ Grava su di me la tua ira,/ mi premi con tutti i tuoi flutti./ ... I tuoi furori mi schiantano,/ i tuoi spaventi mi premono al nulla./ Mi vorticano intorno/ ogni giorno come acque/ e tutti insieme mi stringono» (vv. 7-8.17-18). Ancor più Giobbe si lamenta di essere oggetto ingiustificato della collera divina: «Su di me rinnovi i tuoi attacchi, contro di me aumenti la tua ira e truppe sempre fresche mi assalgono» (10,17); «La tua collera mi dilania e mi perseguita» (16,9); «Ha acceso contro di me la sua ira e mi considera come suo nemico» (19,11). Indubbiamente concezioni religiose dell'ambiente ma anche percezioni arcaiche presenti nel fondo dell'anima umana hanno pesato sul popolo di Israele, nel quale però, per merito soprattutto dei profeti, «l'azione di Jahvè venne sempre più sottratta alla sfera dell'imprevedibile, mentre ci si pose con crescente insistenza il problema della causa dell'ira divina. La collera di Dio appare quindi come una reazione a ciò che l'uomo ha fatto o ha mancato di fare» (J. Fichtner, in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, VIII, 1132).

l'azione di quanti egli condanna: una simmetria che fa parte della cosidetta «razionalità» della pena, come ha ben rilevato P. Ricoeur nello studio citato, ma che viene superata dal perdono divino o anche, come dice spesso il testo biblico, dal fatto che a volte Dio trattiene la sua ira e non le dà sfogo. Così per esempio Mosè supplica Dio di desistere dall'ardore della sua ira (Es 32,12) ed è ascoltato (Es 32,14). In Os 11,9 leggiamo questa promessa divina: «Non darò sfogo all'ardore della mia ira». Dunque per la credenza biblica non si dà connessione necessaria né legame indissolubile tra azione colpevole dell'uomo e reazione punitiva violenta di Dio, se questi può rispondere, e di fatto spesso risponde, secondo altra logica.

Ma ritorniamo alla lettura dei testi biblici e diciamo subito che l'ira di Dio appare un ritornello nei racconti della storia israelitica vista nelle sue tappe miliari: permanenza nel deserto, insediamento nella terra, consolidamento del possesso durante il periodo dei giudici, i non pochi secoli della monarchia fino all'esilio mesopotamico. Le grandi tradizioni storico-narrative jehovistica, deuteronomistica e sacerdotale vi fanno frequente riferimento. Così la collera caratterizza la reazione di Jahvè di fronte all'adorazione del vitello d'oro (Es 32, 10ss; Dt 9,19-20), quando il popolo dei riscattati dalla oppressione egiziana nel deserto «orrido e tremendo» non ha fiducia in lui (Num 11,1ss, spec. i vv. 1.10. 33), a causa delle lamentele di Miriam e di Aronne contro il fratello Mosè (Num 12,9), per il rifiuto del popolo di mettersi in viaggio verso la terra preventivamente esplorata (Num 14,18; Dt 32,10-15; Dt 1,34ss), per la rivolta di Core, Datan e Abiram (Lev 10,6; Num 17,11 e 18,5), infine a Peor dove gli israeliti cedettero alla tentazione idolatrica (Num 25,3-4.11). L'ira di Dio si scatena anche contro gli israeliti a causa della violazione dell'anatema o dello sterminio in guerra (Gs 7,1 e 22,20), ma soprattutto per essere incorsi nell'idolatria (cf. Gdc 2,14; 3,8; 10,7; 1 Re 14,15; 16,33; 2 Re 17,17; 21,6; 22,17 ecc.). Altrettanto fa il cronista nella sua retrospettiva storica quando parla della collera di Jahvè contro Uzza, reo di aver toccato l'arca, grandezza sacra e carica della forza del *mysterium tremendum* (1 Cron 13,10), contro il popolo a causa del

censimento ordinato da Joab (1 Cron 27,24), ai danni di Roboamo ma risparmiando Gerusalemme (2 Cron 12,7.12), a condanna del re Giosafat (2 Cron 19,2), a motivo dell'idolatria di Gerusalemme e del regno di Giuda (2 Cron 24,18) e della loro trascuratezza per il culto (2 Cron 29,8).

A sua volta la corrente deuteronomistica, nella parte parenetica in cui esorta alla fedeltà verso la legge del Sinai, pedagogicamente ricorre spesso al motivo dell'ira di Dio come minaccia capace di trattenere dalla disobbedienza e spingere alla docilità. Un procedimento che somiglia da vicino ai metodi più terroristici per ottenere consenso, ma ad onor del vero si deve riconoscere che non è l'unica ragione addotta dal predicatore deuteronomistico. Ecco alcuni testi significativi: «Non seguite altri dèi..., l'ira del Signore tuo Dio si accenderebbe contro di te e ti distruggerebbe dalla terra» (Dt 6,14-15). Nessun contatto con la popolazione cananaica è permesso, per timore di contaminazione idolatrica, perché altrimenti «l'ira del Signore si accenderebbe contro di voi e ben presto vi distruggerebbe» (7,4). I destinatari della predica, letterariamente individuati nei figli della generazione degli scampati dalla schiavitù egiziana in procinto di passare il Giordano per entrare nella terra promessa, ma ravvisabili in realtà nella generazione del regno di Giuda anteriore all'esilio, non devono dimenticare che i loro padri più volte hanno provocato «all'ira il Signore»: nel deserto, all'Oreb, a Massa e Meriba (cap. 9). E ancora: «State in guardia, perché il vostro cuore non si lasci sedurre e voi vi allontaniate, servendo dèi stranieri o prostrandovi davanti a loro. Allora si accenderebbe contro di voi l'ira del Signore... e voi perireste ben presto, scomparendo dalla fertile terra che il Signore sta per darvi» (11,16-17). La minaccia vale anche per il singolo israelita che cadesse nell'idolatria: «... la collera del Signore e la sua gelosia si accenderanno contro quell'uomo» (29,19). Infine come estremo motivo minaccioso si prospetta l'esilio, effetto della collera divina (cf. 29,26-27).

Tra i profeti sono soprattutto Geremia ed Ezechiele che annunciano lo scatenarsi della collera di Dio contro un popolo che fa affidamento sull'elezione divina, ma trascura di vivere fedele al patto e si lascia andare a servire altre

divinità. Il profeta di Anatot non risparmia toni minacciosi: gli abitanti di Giuda si circoncidano il cuore, altrimenti l'ira di Jahvè divamperà come fuoco e brucerà senza che alcuno la possa spegnere «a causa delle vostre azioni perverse» (4,4). Soltanto con una sincera conversione si può far cessare l'ira ardente di Dio (4,8), che ha ridotto il paese a un deserto (4,26). Non ci sarà scampo per Gerusalemme che ha abbandonato Jahvè per adorare gli dèi stranieri: «Ecco il mio furore, la mia ira si riversa su questo luogo, sugli uomini e sul bestiame, sugli alberi dei campi e sui frutti della terra e brucerà senza estinguersi» (7,20). L'immagine del fuoco devastatore appare anche in 17,4: «Ti farò schiavo dei tuoi nemici in un paese che non conosci, perché avete acceso il fuoco della mia ira, che arderà per sempre». Se i gerosolimitani hanno rifiutato Jahvé, parimenti Jahvè rifiuterà Gerusalemme: «Poiché causa della mia ira e del mio sdegno è stata questa città da quando la edificarono fino ad oggi, così io la farò scomparire dalla mia presenza» (32,31).

Ancora più terribili sono le minacce di Ezechiele: «Allora darò sfogo alla mia ira, sazierò su di loro il mio furore e mi vendicherò; allora sapranno che io, il Signore, avevo parlato con sdegno, quando sfogherò su di loro il mio furore» (5,13; cf. 6,12; 14,19; 20,8, tutti testi in cui ricorre il tema dello sfogo dell'ira divina). Collera e giudizio vanno di pari passo: «Ora, fra breve, rovescerò il mio furore su di te e su di te darò sfogo alla mia ira. Ti giudicherò secondo le tue opere e ti domanderò conto di tutte le tue nefandezze» (7,8). Nessuna supplica o intercessione varrà ad arrestare l'azione divina: «Ebbene anch'io agirò con furore. Il mio occhio non s'impietosirà; non avrò compassione: manderanno alte grida ai miei orecchi, ma non li ascolterò» (8,18). Jahvè si comporterà come uno sposo tradito: «Ti infliggerò la condanna delle adultere e delle sanguinarie e riverserò su di te furore e gelosia» (16,38)[18].

---

[18] È questo, come fa rilevare Berger, *art. cit.*, 205, l'unico testo della bibbia ebraica in cui la gelosia divina è nel contesto dell'immagine sponsale.

I profeti esilici e postesilici considerano l'esilio come effetto indotto dell'ira divina (cf. Is 42,25; 47,6; Zac 1,2), cui contrappongono la presente benevolenza di Jahvè, pronto a capovolgere la situazione degli esuli: «Svegliati, svegliati, alzati, Gerusalemme, che hai bevuto dalla mano del Signore il calice della sua ira» (Is 51,7); «In un impeto di collera ti ho nascosto per poco il mio volto; ma con affetto perenne ho avuto pietà di te» (Is 54,8); «... nella mia ira ti ho colpito, ma nella mia benevolenza ho avuto pietà di te» (Is 60,10).

A maggior ragione l'ira di Jahvè ha di mira i popoli pagani. In proposito si vedano le raccolte di oracoli contro le nazioni che costituiscono intere sezioni di alcuni libri profetici, le stesse indicate sopra a proposito del giudizio (cf. soprattutto Is 13-23; Ger 25 e 46-51; Ez 25-32). Per esempio, in Is 13,9 possiamo leggere: «Ecco, il giorno del Signore arriva implacabile, con sdegno, ira e furore, per fare della terra un deserto, per sterminare i peccatori» (cf. anche 13,13). Geremia è portatore di questo oracolo divino: «Incuterò terrore negli elamiti davanti ai loro nemici e davanti a coloro che vogliono la loro vita, manderò su di essi la sventura, la mia ira ardente» (49,7). La devastazione irreparabile di Babilonia sarà il risultato della collera di Jahvè: «A causa dell'ira del Signore non sarà più abitata, sarà tutta una desolazione» (50,13; cf. 51,45). Da Ezechiele possiamo citare il seguente oracolo: «Scatenerò l'ira su Sin, la roccaforte d'Egitto, sterminerò la moltitudine di Tebe» (30,15). Ma di tutte le voci profetiche la più impressionante è qui senz'altro Naum, in cui risuonano accenti chiari di sete di vendetta, saziata dalla rovina attesa e invocata dell'odiata Ninive: «Un Dio geloso e vendicatore è il Signore, vendicatore è il Signore, pieno di sdegno. Il Signore si vendica degli avversari e serba rancore verso i nemici. Il Signore è lento all'ira, ma grande in potenza e nulla lascia impunito... Davanti al suo sdegno chi può resistere e affrontare il furore della sua ira? La sua collera si spande come il fuoco e alla sua presenza le rupi si spezzano» (1,2-3.6).

Infine, se è vero che nella bibbia ebraica la collera divina appare soprattutto quale manifestazione storica, non mancano però passi caratterizzati da una precisa prospetti-

va finale o escatologica. Così per esempio Sofonia abbina strettamente i due temi del giorno di Jahvè e della sua ira (nonché della sua gelosia), l'uno e l'altra riferiti alla fine: «È vicino il gran giorno del Signore, è vicino e avanza a grandi passi. Una voce: Amaro è il giorno del Signore! Anche un prode lo grida. Giorno d'ira quel giorno, giorno di angoscia e di afflizione, giorno di rovina e di sterminio, giorno di tenebra e di caligine, giorno di nubi e di oscurità... Nel giorno dell'ira del Signore e al fuoco della sua gelosia tutta la terra sarà consumata, poiché farà improvvisa distruzione di tutti gli abitanti della terra» (1,14-15.18). La formula pregnante «giorno d'ira» (*dies irae*) ritorna poco oltre nello stesso scritto profetico: «Cercate il Signore voi tutti, umili della terra, che eseguite i suoi ordini; cercate la giustizia, cercate l'umiltà, per trovarvi al riparo nel giorno dell'ira del Signore» (2,3)[19]. Si veda anche il libro apocalittico di Daniele, dove, in bocca all'angelo Gabriele disvelatore del mistero escatologico, la fine della storia è caratterizzata dalla collera divina: «Ecco io ti rivelo ciò che avverrà al termine dell'ira, perché la visione riguarda il tempo della fine» (8,19).

3. Jahvè e l'assioma del ripagare il male con il male

Sempre sulla direttrice della risposta violenta di Dio all'agire negativo dell'uomo s'impone l'esigenza di discutere se e in che misura vi rientra l'assioma suddetto, che potremmo così presentare nei suoi termini essenziali e impersonali o astratti: chi agisce male avrà in sorte il male, il bene invece spetterà a chi agisce bene. Dunque una precisa simmetria definisce il rapporto tra qualità dell'azione e natura del risultato a cui porta. Visto in prospettiva escatologica o finale, esso può essere espresso in questi termini: l'uomo retto e giusto avrà alla fine vita e salvezza, mentre

---

[19] La formula «il giorno dell'ira» si trova anche altrove (cf. per es. Lam 1,12; 2,21.22).

morte e rovina sarà il destino dell'iniquo e del malvagio. In termini commerciali si parla del cattivo ripagato con la sua stessa moneta e del buono retribuito con la meritata mercede. Vi si esprime la ferma convinzione che nel mondo umano tra agire e destino esiste non solo un rapporto di perfetta specularità, per cui ad un agire buono corrisponde un destino buono e viceversa, ma anche un nesso di causalità che vede l'agire retto produrre un destino felice e l'agire malvagio un destino rovinoso. Si tratta di una concezione illuministica che guarda al mondo umano governato da un ordine di giustizia e di sapienza, diremmo da una razionalità esemplarmente manifestata nella natura in cui la qualità del frutto corrisponde alla specie dell'albero. Detto in termini antropologici, si suppone che l'uomo sia artefice del suo destino, appunto attraverso il proprio agire.

Tutto questo sta alla base dell'insegnamento sapienziale o filosofico-esperienziale delle scuole dei saggi in Israele, a cui risalgono i nostri libri dei Proverbi, dell'Ecclesiastico o Siracide e della Sapienza. Per completezza però si deve aggiungere che anche in altri scritti della bibbia ebraica esistono brani e detti sapienziali. Inoltre sempre nell'ambito della riflessione sapienziale rientrano i libri di Giobbe e dell'Ecclesiaste o Qohelet, che però contestano l'ottimismo della «filosofia» tradizionale dei saggi di cui negano l'evidenza del principio della corrispondenza tra destino di rovina e cattivo agire. La credenza religiosa aggiunge che di questo mondo ordinato e razionale, in cui regna armonia, Dio è il creatore; a lui dunque risale in ultima istanza la legge che lo regge e lo governa[20].

Possiamo citare qualche passo. Nella raccolta antica di Prov 25-29 si legge: «Chi fa traviare gli uomini retti per una cattiva strada, cadrà egli stesso nella fossa, mentre gli integri possederanno fortune» (28,10); «Chi indurisce il cuore cadrà nel male» (28,14); «Chi procede con rettitu-

---

[20] Cf. H. Duesberg-I. Fransen, *Les scribes inspirés*, Editions de Maredsous 1966; G. von Rad, *Teologia dell'Antico Testamento*, I, 495ss.

dine sarà salvato, chi va per vie tortuose cadrà ad un tratto» (28,18).

Ora, basandosi su queste e altre simili testimonianze, un esegeta tedesco ha negato l'esistenza nella bibbia ebraica del principio teologico della retribuzione secondo cui è Dio stesso che ripaga il bene con il bene e il male con il male[21]. A suo giudizio i testi biblici intendono soltanto affermare «una connessione intrinsecamente necessaria e non stabilita in tempo successivo da una sentenza giudiziaria, tra l'agire e ciò che accade»[22]. In realtà vi si esprime l'idea che «il destino dell'uomo è deciso dalla sua azione»[23]. E Dio, compiendo per così dire il lavoro della levatrice, non fa altro che portare a pieno sviluppo ciò che l'uomo ha creato[24]. Solo la traduzione greca dei LXX ha introdotto la categoria giuridica della retribuzione con il verbo *apodidōmi*[25]. Ma non è stato difficile obiettare che questa interpretazione vale soltanto di un certo numero di testimonianze bibliche, mentre una serie non meno ricca afferma a chiare lettere che Dio retribuisce il retto con il bene e il malvagio con il male, come vedremo subito. Dunque abbiamo due concezioni distinte nella bibbia e non si può ridurre tutto al principio astratto del nesso tra azione e destino. Inoltre si è anche fatto notare che la concezione religiosa degli uomini biblici non conosce una legge presente nel mondo che non sia emanazione del volere esplicito di Dio creatore[26]. L'intervento divino a determinare

---

[21] K. Koch, *Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament?*, in K. Koch (a cura), *Um das Prinzip der Vergeltung in Religion und Recht des Alten Testaments*, Darmstadt 1972, 130-180.

[22] *Op. cit.*, 134.

[23] *Op. cit.*, 137.

[24] *Op. cit.*, 135.

[25] *Op. cit.*, 180.

[26] Si vedano nella raccolta citata i contributi degli altri collaboratori. Così F. Horst (pp. 181-212) dice: «Dove c'è un ordinamento là c'è la volontà di Dio» (pag. 211). A sua volta H. Gese nel suo studio circa l'antica sapienza israelitica (pp. 213-235) rileva come Jahvè non sia legato ad un ordine metafisico, essendo vero che tutto deriva dalla sua libera volontà. J. Scharbet ha fatto un'analisi filologica dei termini in questione *pqd/šlm* (pp. 278-299; 300-324) concludendo che è vero secondo

il destino umano, di vita o di morte, non sembra dunque contestabile. D'altra parte negarlo vorrebbe dire negare che egli sia il giudice degli uomini e dopo quanto è stato detto sopra sembra proprio una conclusione inammissibile.

Ecco ora alcune testimonianze scelte tra le molte. In Gdc 1,7 il re cananaico di Gerusalemme, sconfitto e condannato a morte dalla tribù di Giuda, riconosce la sua colpa e il giusto castigo divino: «Quello che io ho fatto, Dio me lo ripaga». In 2 Sam 3,39 Davide demanda a Dio il compito di ripagare i suoi avversari: «Provveda il Signore a trattare il malvagio secondo la sua malvagità». 2 Sam 16,7 offre questa chiave interpretativa delle disgrazie capitate a Davide, in particolare della ribellione del figlio Assalonne: «Il Signore ha fatto ricadere sul tuo capo tutto il sangue della casa di Saul... ed eccoti nella sventura che hai meritato, perché sei un sanguinario»[27].

Anche la voce dei profeti è presente nel coro delle testimonianze bibliche. Nel libro di Osea citiamo i seguenti passi: «Io farò pagare alla casa di Ieu il sangue di Izreel» (1,4); «Il popolo e il sacerdote avranno la stessa sorte; li ripagherò della loro condotta e li retribuirò dei loro misfatti» (4,9); «... il Signore si ricorderà delle loro iniquità e farà il conto dei loro peccati» (8,13); «Sono venuti i giorni del castigo, sono giunti i giorni del rendiconto» (7,7). Anche

---

la bibbia ebraica che Dio «paga» la prestazione umana e che i LXX hanno colto ottimamente il senso della lingua ebraica, ma concede a K. Koch che esiste anche la concezione dell'agire umano produttivo di destino, riconoscendogli il merito di averla evidenziata. Infine H.G. Reventlow fa notare come Dio, che all'azione buona fa seguire sempre una sua reazione benefica, all'azione cattiva liberamente reagisce anche con il perdono; questo suo sottrarsi alla ferrea necessità della reazione uguale e contraria mette in discussione l'assioma che l'azione produce il destino (pp. 412-431).

[27] È attestata in verità anche la formula «Ricada il sangue sul tuo/suo capo» (cf. per esempio 2 Sam 1,16; 1 Re 3,33.37), ricorrente anche nella bibbia cristiana (Mt 27,26), che K. Koch, *Der Spruch «Sein Blut bleibe auf seinem Haupt» und die israelitische Auffassung vom vergossenen Blut*, in K. Koch (a cura), *Um das Prinzip der Vergeltung*, 432-456 interpreta come conferma della sua interpretazione; ma proprio a partire da questa espressione H.G. Reventlow, *art. cit.*, giunge ad altra conclusione.

Geremia ci offre utile materiale, anzitutto un oracolo contro le nazioni e un altro contro Babilonia: «... e così li ripagherò secondo le loro azioni, secondo le opere delle loro mani» (25,14); «Ripagatela secondo le sue opere, fate a lei quanto ha fatto agli altri, perché è stata arrogante con il Signore, con il Santo d'Israele» (50,29). Ad Ezechiele in particolare, ma già Geremia lo aveva anticipato (cf. 31,29-30), dobbiamo la forte affermazione della responsabilità individuale contro la concezione tradizionale espressa ancora per esempio in Es 20,5: «Perché io, il Signore, sono il tuo Dio, un Dio geloso, che ripaga la colpa dei padri nei figli fino alla terza e quarta generazione» (cf. anche Dt 5,9 e Num 14,18). Si veda infatti Ez 18,20: «Colui che ha peccato e non altri deve morire; il figlio non sconta l'iniquità del padre, né il padre l'iniquità del figlio. Al giusto sarà accreditata (da Dio) la sua giustizia e al malvagio la sua malvagità» (cf. tutto il capitolo).

L'insegnamento dei saggi non è assente. «Colui che veglia sulla tua vita lo sa; egli renderà a ciascuno secondo le sue opere» (Prov 24,12); «È facile per il Signore nel giorno della morte rendere all'uomo secondo la sua condotta» (Sir 11,26). Ma anche i Salmi conoscono il principio teologico della retribuzione: «Perché tu rendi a ciascuno/ secondo l'opera sua» (62,13); «Sorgi, o giudice della terra,/ ai potenti da' il giusto castigo» (94,2); «Ritorce su di loro/ la loro malizia; / li annienta nella loro perfidia,/ li annienta Jahvè, nostro Dio» (94,23).

Né vale, in senso contrario, appellarsi, come fa Koch, al fatto che il vocabolario ebraico non conosce un termine specifico per indicare punizione, castigo, pena. Infatti non mancano altri modi di dire per significare la realtà in questione, come abbiamo visto nei testi citati sopra. D'altra parte, quando si parla di castigare e punire, non s'intende certo attribuire a Dio sentimenti sadici o persecutori, ma solo affermare che la sua reazione all'uomo cattivo è violenta, sia pure di una violenza che persegue la difesa del diritto e fa fronte alla minaccia di uno scatenamento del disordine. La finalità è indubbiamente positiva, solo che viene perseguita con mezzi violenti e per di più infliggendo un male fisico per un male morale, secondo una razionali-

tà solo apparente, come ha mostrato il saggio di P. Ricoeur citato sopra; in realtà si tratta in ultima analisi di un'aggressiva e irrazionale risposta alla minaccia portata contro l'ordine costituito da chi lo infrange. Forse è meglio evitare termini che hanno assunto connotazioni improprie e parlare semplicemente di Dio che, custode dell'ordine umano e difensore della giustizia, interviene violentemente contro quanti infrangono l'uno e l'altra. Il problema teologico della violenza, che non riguarda propriamente un Dio assetato di sangue e voglioso di far del male agli uomini, ma la sua azione protesa a difendere nel mondo la causa della giustizia e del bene ricorrendo a metodi violenti, resta in tutta la sua gravità.

capitolo sesto

INVOCAZIONE DELLA «VENDETTA» DIVINA

A scanso di equivoci, sempre possibili, preciso subito il significato di «vendetta». Non ha nulla a che fare con comportamenti e sentimenti di sadismo che scaturiscono da animi e menti vogliose di rivalsa e assetate di spirito vendicativo, come si usa dire. Il senso preciso del vocabolo ebraico *naqam, neqama*, a cui corrisponde in greco *ekdikeō/ ekdikēsis*, è quello di difesa della giusta causa di oppressi e perseguitati contro le mene dei loro oppressori e persecutori. Si colloca dunque nell'ambito dell'esercizio della giustizia, da perseguire efficacemente. Corrisponde di fatto al latino *vindicare* e *vindicta*, termini aventi una chiara valenza giuridica. In altre parole la vendetta si pone all'interno della legge ed esclude qualsiasi arbitrio del singolo; in realtà il vendicatore o meglio il vindice, impersonato in origine dal più stretto parente dell'ucciso, è una figura giuridica, non uno qualsiasi, come appare in Num 35,9ss e in Dt 19,1ss. Ciò precisato, si deve però subito aggiungere che la vendetta implica un'azione violenta nei confronti dell'ingiusto aggressore; e quando questi è un omicida si fa la «vendetta del sangue», come dice la bibbia ebraica per indicare l'uccisione o la prevista pena di morte. In questa prospettiva la vendetta, oltre che un diritto, è addirittura un dovere, motivato dalla necessità di fare giustizia ristabilendo l'ordine leso. Il limite tassativamente previsto è che ci sia proporzione tra vendetta e offesa, venendo meno

alla quale, come ha fatto Lamech (cf. Gen 4), si entra nel campo della legge della giungla[1].

1. La vendetta di Dio

Il problema teologico si pone quando vien detto che Dio stesso comanda la vendetta. Per esempio in Num 31,1-2 leggiamo: «Il Signore disse a Mosè: "Compi la vendetta degli israeliti contro i madianiti"». Inoltre si veda la normativa sulla vendetta che la credenza ebraica fa risalire a Dio: «Quando un uomo colpisce con il bastone il suo schiavo o la sua schiava e gli muore sotto le sue mani, si deve fare vendetta» (Es 21,20: codice dell'alleanza). Da parte loro il codice deuteronomico (Dt 19,1ss) e la legge sacerdotale in Num 35,9-34, distinguendo tra omicidio volontario e non volontario, prevedono città di rifugio allo scopo di sottrarre l'omicida colposo al vendicatore del sangue che, legato all'ucciso da vincoli di sangue, è autorizzato a vendicarsi: un modo evidente per circoscrivere la vendetta, la cui origine risale alla cultura tribale e clanica.

Ma soprattutto problematica ci appare la vendetta compiuta da Dio direttamente o per interposta persona, un tema questo assai presente nella bibbia ebraica, non esclusa però quella cristiana. Secondo l'analisi accurata di M. Girard alla vendetta divina si riferiscono circa la metà delle 34 ricorrenze del verbo ebraico e l'80% delle 44 ricorrenze del sostantivo corrispondente[2]. In particolare si parla di «Dio vendicatore» (Na 1,2; Sal 99,8), di «Dio della vendetta» (Sal 94,1), di «vendetta di Jahvè» (Num 31,3; Ger 11,20; 20,12; 50,15.28; 51,11; Ez 24,14.17), di «vendetta

---

[1] Cf. W. Dietrich, *Rache. Erwaegungen zu einem alttestamentlichen Thema*, in «Evangelische Theologie» 36(1976) 450-472; E. Lipinski, *naqam*, in «Theologisches Woerterbuch zum Alten Testament», V, 1986, 602-612.

[2] *La violence de Dieu dans la Bible juive: Approche symbolique et interprétation théologique*, in «Science et Esprit» 39/2 (1987) 150.

di Dio» (1QM[3] 4,12). Molti passi poi presentano Jahvè come soggetto più o meno esplicito del verbo; per esempio Dt 32,43: «Egli vendicherà il sangue dei suoi servi»; Is 1,24: «Mi vendicherò dei miei nemici». Altre volte ricorre la formula: Dio fa/ compie vendetta: «Farò vendetta dei miei avversari» (Dt 32,41); «La mia vendetta su Edom la compirò per mezzo del mio popolo, Israele» (Ez 25,14); «Farò su di loro terribili vendette... quando compirò su di loro la vendetta» (Ez 25,17)[4].

I motivi dell'intervento vendicatore di Jahvè si riducono alle varie forme di conculcazione del diritto, si tratti di quello del partner divino del patto, come in Lev 26,25, oppure, più frequentemente, del diritto del popolo o di singoli membri del popolo. Esemplare appare in proposito Ger 51,36 riferito a Gerusalemme: «Perciò così parla il Signore: "Ecco io difendo la tua causa, compio la tua vendetta"», oracolo contro Babilonia che ha distrutto la città e il tempio (cf. anche 51,11). Per questo osserviamo nei testi biblici uno stretto parallelismo tra vendetta e liberazione / salvezza; a quest'ultima infatti mira Dio vendicatore o, meglio, vindice. In Is 35,4 leggiamo il seguente oracolo: «Coraggio! Non temete; ecco il vostro Dio, giunge la vendetta, la ricompensa divina. Egli viene a salvarvi». In particolare la vendetta sui nemici significa vittoria degli israeliti oppressi e conculcati politicamente (cf. per esempio Gdc 11,36; Is 47,3; Ger 50,15).

La bibbia cristiana è qui, come in moltissimi altri casi, erede di quella ebraica. Il preannuncio della distruzione di Gerusalemme, riferendosi al giudizio divino di condanna, parla di «giorni di vendetta» (Lc 21,20-22). L'epistolario paolino attesta il nostro motivo inteso in proiezione finale o escatologica. In 1 Ts 4,6 Paolo rafforza la sua esortazione ai credenti di Tessalonica di non prevaricare sul fratello con l'assioma seguente: «Il Signore vendica tutte

---

[3] È la sigla che sta a indicare il libro della *Guerra dei figli della luce contro i figli delle tenebre* scritto dalla comunità di Qumran.

[4] Cf. E. Lipinski, *art. cit.*, 610-611.

queste cose». Più ampio il quadro del giudizio finale di 2 Ts 1,6-8: «È certamente giusto che Dio paghi con l'afflizione quelli che vi affliggono e voi, gli afflitti, con un riposo goduto con noi, quando dal cielo apparirà il Signore Gesù tra gli angeli della sua potenza, entro fuoco fiammeggiante, per vendicarsi di quanti non riconoscono Dio né obbediscono al vangelo del Signore nostro Gesù». Eb 10,29-30 cita espressamente Dt 32,35-36 per illustrare la minaccia che incombe sui cristiani apostati: «Di quanto maggior castigo pensate che sarà ritenuto degno chi avrà calpestato il Figlio di Dio e ritenuto profano il sangue dell'alleanza dal quale è stato santificato e avrà disprezzato lo Spirito della grazia? Conosciamo infatti colui che ha detto: "A me la vendetta! Io darò la retribuzione!" E ancora: "Il Signore giudicherà il suo popolo"».

Le brevi considerazioni suddette evidenziano anche il collegamento di questo motivo tematico con quello del giudizio di condanna trattato sopra. Non per nulla la vendetta, nel suo senso rigoroso, appartiene al linguaggio giuridico. Abbiamo in realtà una costellazione di categorie che tutte ugualmente esprimono la reazione violenta di Dio intento a restaurare il diritto e ristabilire l'ordine leso: giudizio, vendetta, processo, ira, gelosia, retribuzione.

D'altra parte si potrebbe osservare come non ogni male venga per nuocere. L'aver attribuito a Dio l'azione vendicativa ha avuto come conseguenza il sottrarla, se non del tutto almeno in gran parte, all'iniziativa umana. Così Davide, che aveva risparmiato la vita di Saul rinunciando a farsi giustizia da sé contro il re persecutore e affidando la sua causa al Signore (cf. 1 Sam 24,1ss., specialmente vv. 13 e 16), fa punire gli uccisori di Ishbaal, ultimo erede della dinastia di Saul, che gli avevano portato la testa mozzata del concorrente con queste parole: «Oggi il Signore ha concesso al re mio signore la vendetta contro Saul e la sua discendenza» (2 Sam 4,8). Sempre il grande re ringrazia Abigail di averlo trattenuto dal vendicarsi di Nabal: «Benedetto il tuo senno e benedetta tu che mi hai impedito oggi di venire al sangue e di fare giustizia da me» (1 Sam 25,33). Anche Giuseppe perdona i suoi fratelli, timorosi, dopo la morte del padre, di essere trattati come loro ave-

vano trattato lui, dicendo: «Sono io forse al posto di Dio?» (Gen 50,19).

Soprattutto sono i salmisti che affidano a Dio la difesa violenta della loro causa pregandolo di farsi lui stesso vindice contro oppressori e persecutori, come si vedrà subito. Ma anche Paolo si trova in sintonia con tale orizzonte della bibbia giudaica che espressamente cita (cf. Dt 32,35): «Non fatevi giustizia da voi stessi, carissimi, ma lasciate fare all'ira divina. Sta scritto infatti: "A me la vendetta, sono io che ricambierò", dice il Signore» (Rom 12,19).

2. **Jahvè, dammi giustizia!** (Sal 26,1)

Le preghiere dell'antico popolo d'Israele ci sono note soprattutto dal Salterio, raccolta di 150 canti per uso liturgico nel tempio di Gerusalemme, un vero e proprio manuale di orazione che ha nutrito generazioni di oranti ebrei e cristiani non solo nei tempi biblici ma anche nei secoli seguenti fino a oggi. Ora tra le sue diverse modalità, accanto ai canti di lode, di fiducia, di ringraziamento e di sapienza, di esaltazione del re e di Sion, abbiamo salmi di lamento in cui risuona la voce del singolo o della collettività che espongono a Dio il loro caso doloroso invocandone l'intervento risolutore. Proprio in questi, ma anche in altri generi, come lamentazioni, ringraziamenti e suppliche, sparsi nelle bibbie ebraica e cristiana, appare frequente l'invocazione della vendetta divina contro i nemici e ancora più insistenti sono le imprecazioni o maledizioni con cui si augura ogni male all'avversario.

Il confronto con le lamentazioni dell'antica Babilonia ci aiuta a comprendere la dinamica delle invocazioni e delle imprecazioni del salterio biblico[5]. Si è evidenziato che quelle erano voci di malati che proprio per questo avverti-

---

[5] Cf. L. Ruppert, *Klagelieder in Israel und Babylonien – verschiedene Deutungen der Gewalt*, in N. Lohfink (a cura), *Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1983, 111-158.

vano su di sé l'azione di demoni e i malefici di maghi e stregoni, liberi gli uni e gli altri di agire perché il proprio dio era in collera. In breve, ciò di cui l'orante babilonese faceva lamento appare come la conseguenza «di una nemica coalizione di dèi, uomini e demoni»[6]. Nelle lamentazioni individuali bibliche invece la malattia non è l'unica causa per cui si prega, né forse la principale: accanto ad essa possiamo elencare la calunnia, l'essere trascinati in tribunale benché innocenti, l'esilio, la persecuzione e il dileggio religioso, forme varie di vessazione, l'abbandono e il tradimento di amici e di parenti, il rimorso per la colpa commessa, molteplici disgrazie e varie situazioni angosciose. Soprattutto nei canti di Sion sono assenti del tutto i demoni e di regola anche i fattucchieri, che invece erano al centro dei canti babilonesi. L'ira di Jahvè poi appare soltanto quando chi prega è cosciente del suo peccato e ne domanda perdono. I nemici, che secondo il calcolo di uno studioso appaiono in cento dei centocinquanta salmi[7], sono sempre ed esclusivamente umani. In particolare, nelle lamentazioni pubbliche non c'è dubbio che si tratta di nemici politici, cioè di stranieri che hanno attaccato Israele. Discussa invece è l'identificazione dei nemici del singolo e privato orante che fa lamento[8]. Più che una sola specie di nemici sembra preferibile ammettere una certa varietà di caratterizzazioni nella cerchia degli avversari su cui s'invoca la vendetta di Dio: si tratta ora di fattucchieri, ora di tentatori della fedeltà dei pii, qua di calunniatori, là di traditori dell'amicizia, in certi canti di empi e bestemmiatori di Dio e quindi di suoi nemici oltre che di nemici dell'orante, o anche di prepotenti e di odiosi sfruttatori dei deboli e degli indifesi. Sono spesso presentati con le immagini simboliche di esercito assediante, di cacciatori

---

[6] L. Ruppert, *art. cit.*, 128.

[7] Cf. R. Schwager, *Brauchen wir einen Suendenbock?*, 106.

[8] Oltre lo studio di Ruppert vedi G. Castellino, *Libro dei salmi*, Marietti, Torino 1960, 254-263; H-J. Kraus, *Theologie der Psalmen*, Neukirchen 1979, 161-167; H. Ringgren, *'ajab*, in «Grande Lessico dell'Antico Testamento», I, Paideia, Brescia 1988, 450-462.

e pescatori intenti ad afferrare la preda, di bestie selvatiche e feroci (cani, lupi, tori) che inseguono per mordere e sbranare. Dunque un linguaggio colorito, espressivo della psicologia dell'orante e dei suoi sentimenti di timore e persino di terrore di fronte alla minaccia esterna[9].

Anche la via d'uscita cercata dall'orante dell'antico popolo ebraico appare diversa da quella imboccata dal devoto babilonese del primo millennio a.C. Se questi faceva ricorso di preferenza alle arti magiche, contrapponendo magia a magia, quello poneva tutta la sua fiducia nell'intervento, invocato a gran voce e con ripetuta insistenza, del proprio Dio. Certo i suoi avversari sono forti e privi di qualsiasi scrupolo ed egli al loro confronto è debole e impotente, ma a suo favore gioca la potenza di Jahvè, vissuto nella fede come difensore efficace dei senza-difesa e temibile annientatore dei prepotenti. Le invocazioni pressanti perché intervenga, e intervenga presto, sono sostanziate di grande fiducia: lui che è giusto giudice farà giustizia a chi lo supplica, liberandolo e salvandolo dalla presa dei suoi avversari. Ha detto molto bene Ruppert che nei salmi individuali di lamento del mondo biblico tutto è concentrato nel Dio del diritto[10].

Si veda per esempio il salmo 22 che è stato più volte citato nella passione di Gesù e ha un posto privilegiato nella liturgia cristiana. Ci interessa qui in particolare la prima parte (vv. 2-22), vero e proprio canto di lamento individuale. Il protagonista si lamenta anzitutto che Dio gli sia assente e sordo: «Dio mio, Dio mio,/ perché mi hai abbandonato?/ Risuona il mio grido/ lontano da ogni soccorso./ Mio Dio, ti chiamo di giorno,/ ma non rispondi,/ chiamo di notte, senza darmi pace» (vv. 2-3). Descrive poi se stesso spogliato di ogni dignità umana, schernito, beffeggiato come illuso nella propria fede in Dio: «Ma verme

---

[9] O. Keel, *Feinde und Gottesleugner* (SBM 7), Stuttgart 1969, propende a interpretare i nemici dei salmisti individuali come proiezioni di fobie interne di malati, ma sembra un'ipotesi arbitraria nel suo carattere generale.

[10] *Klagelieder in Israel und in Babylonien,* 155.

io sono e non uomo,/ insultato dagli uomini,/ disprezzato dal popolo./ Quanti mi vedono/ ridono di me;/ storcon le labbra, scuotono la testa:/ “S’è rivolto a Jahvè, dunque lo liberi,/ lo salvi, se gli vuol bene”» (vv. 7-9). Una nuova supplica a Dio perché l’aiuti (v. 12) introduce la menzione dei suoi spietati persecutori, paragonati a tori, leoni e cani: «Mi circondano tori in gran numero,/ mi stringono intorno/ bestie possenti di Basan./ Verso di me spalancano la bocca/ come leone che sbrana e rugge./... Mi attorniano cani,/ mi accerchia un’orda di malfattori./ Hanno legato/ le mie mani e i miei piedi» (vv. 13-14.17). Un’accorata e fiduciosa invocazione conclude il lamento: «Libera dalla spada la mia vita,/ dalle unghie del cane/ l’anima mia desolata./ Salvami dalla bocca del leone,/ dalle corna del toro selvaggio/ salva la misera mia vita» (vv. 21-22).

Ora se in diversi salmi di lamento ci si ferma qui, in altri l’invocazione a Dio si estende a chiedere un’azione violenta contro i nemici: la liberazione del singolo o del popolo orante appare connessa con l’umiliazione e la disfatta degli avversari. Jahvè è pregato perché faccia giustizia ricorrendo a interventi violenti. La vendetta divina diventa oggetto di supplica. Ma così la violenza entra nell’intimo della preghiera e definisce violenti i due dialoganti, Jahvè dal quale ci si aspetta un intervento vendicatore e l’orante che vi anela con tutta la sua anima. In breve, non solo nei suoi esiti sperati ma anche nella sua dinamica intrinseca più di una voce orante del Salterio appare un’esercizio di violenza. Naturalmente la tensione primaria, che non poche volte è anche la sola come nel salmo 22 appena citato, è volta a ottenere giustizia, ma spesso in stretta connessione con quella si tende all’umiliazione e alla rovina del nemico. Si veda per esempio il Sal 94 in cui i due attributi di Jahvè vendicatore e giudice sono affermati in stretto parallelismo: «Jahvè, Dio vendicatore,/ Dio vendicatore, risplendi./ Sorgi, o giudice della terra,/ ai potenti da’ il giusto castigo» (vv.1-2).

Ancora una volta il pensiero religioso della bibbia ebraica, non esclusa quella cristiana, tradisce la sua anima profonda d’incessante e inesausto anelito alla giustizia, per ottenere la quale non esita ad accettare a cuor leggero, da par-

te dell'uomo e soprattutto di Dio, il ricorso alla violenza. Questa non è proiettata in Jahvè come un fine da perseguire, che è soltanto la giustizia dell'oppresso e del conculcato, ma come mezzo ritenuto efficace e addirittura necessario. Di regola, con le dovute eccezioni che vedremo in seguito, non ci si è immaginata altra via atta a conseguire la giustizia, non si è pensato a metodi non violenti.

S'impone ora la necessità di analizzare la presenza del motivo della violenza attraverso un approccio diretto ai canti biblici. Tra le lamentazioni collettive scelgo il salmo 83 dai toni particolarmente disumani. La comunità israelitica riunita nel tempio rivolge subito al suo Signore un grido d'aiuto: «O Dio, non stare muto, non tacere,/ non rimanere, o Dio, inerte» (v. 2). La situazione appare drammatica perché degli avversari si sono coalizzati per sterminare il popolo. Si tratta di nemici di Dio, si legge nel testo: un modo chiaro per dire che la causa di Israele è la causa stessa di Jahvè e che respingere la minaccia contro il popolo vuol dire respingere la minaccia contro Dio. Vi si disvela un processo massimalistico d'identificazione degli interessi di Israele con quelli di Jahvè, che merita gravi riserve perché fonte nella storia di fanatismi e di violenze inaudite. Ma leggiamo il testo biblico: «Perché ecco agitarsi i tuoi nemici/ e i tuoi avversari levare la fronte./ Contro il tuo popolo ordiscono trame/ e congiurano contro i tuoi protetti./ E dicono: "Venite, sterminiamoli,/ non siano più nazione,/ non più ricordato/ sia il nome d'Israele"./ Decisero insieme,/ contro di te giurarono un patto» (vv. 3-6). I vv. 7-9 chiamano per nome i popoli stranieri della coalizione nemica: gli edomiti, i moabiti, gli ammoniti, i filistei, gli assiri ecc. Ma a noi interessa soprattutto la supplica che segue: Jahvè intervenga contro di loro ripetendo le sue passate gesta liberatrici più eclatanti per potenza e per ferocia: «Trattali come Madian, come Sisara/ e come Jabin al torrente Cison./ In Endor essi furono annientati,/ divennero letame della terra./ Tratta i principi loro/ come Oreb e Zeeb,/ e tutti i loro nobili/ come Zebah e Salmunna» (vv. 10-12). Il riferimento storico è a due guerre sante del periodo dei giudici, narrate nel libro omonimo ai capp. 4-5 e 7-8. In una parola, si invoca l'umiliazione

e la rovina «per sempre» dei nemici (v. 18), come vien detto anche con linguaggio plastico: «Tu fa' di loro un turbine, Dio mio,/ come paglia al vento./ Come fuoco che brucia la selva,/ come fiamma che arde i monti,/ tu li insegua con la tua tempesta/ e li travolga con la tua bufera» (vv. 14-16).

Il salmo 58, di cui si discute se sia una lamentazione pubblica, il che è più probabile, o privata, mette in primo piano il problema dell'ingiustizia giudiziaria, avvertita come una questione di fede da parte di innocenti oppressi. Questi si domandano se possono contare sulla giustizia divina, oppure se devono rassegnarsi ad essere vittime degli iniqui reggitori della giustizia umana. Chiara è la risposta: «Sì, c'è un Dio che in terra rende giustizia» (v. 12). E nella certezza che egli non tarderà ad intervenire, lo si sollecita con toni virulenti: «In bocca loro spezza i denti, o Dio,/ schianta, o Jahvè,/ le zanne dei leoni» (v. 7). Seguono imprecazioni dello stesso genere: «Si dileguino come le acque fluenti,/ inaridiscano come erba su strada./ Come lumaca che striscia e scompare,/ e aborto di donna/ che non vide mai il sole./ Prima che le pentole vostre/ si scaldino al rovo,/ vivi se li prenda vento di tempesta» (vv. 8-10).

Più numerosi sono comunque gli esempi di lamentazioni private. Nel salmo 3 l'orante supplica per la propria liberazione dagli avversari e parallelamente si dice certo dell'intervento divino rovinoso per loro: «Sorgi, Jahvè, salvami, mio Dio:/ tu rompi le mascelle/ dei miei nemici,/ frantumi i denti dei malfattori» (v. 8). L'invocazione dell'orante del salmo 7, un innocente colpito probabilmente da ingiuste accuse, fa appello alla collera di Dio e alla sua azione di giudice: «Sorgi, Jahvè, nell'ira tua scagliati/ contro la rabbia dei miei nemici;/ Tu che giudichi, sorgi in mio favore» (v. 7). In un canto di ringraziamento individuale viene esaltata la giustizia «vendicativa» di Jahvè, di cui il cantore ha fatto felice esperienza: «Sì, li ricorda,/ lui che vendica il sangue;/ non dimentica il grido degli afflitti/ ... Jahvè s'è manifestato, ha fatto giustizia,/ l'empio è stretto nel laccio,/ opera delle sue mani» (Sal 9,13.17). Solo persone empie possono negare che Dio non sia vendi-

catore degli oppressi: «Nel suo orgoglio l'empio proclama:/ "Non farà mai vendetta,/ Dio non esiste"./ Questi sono i suoi disegni» (Sal 10,4; cf. anche v. 14). Vessato dai senza-Dio l'orante mantiene salda la sua fede: «Jahvè, tu ascolti l'attesa dei miseri,/ tendi l'orecchio/ all'ansia del suo cuore./ Rendi giustizia/ all'orfano e all'oppresso» (vv. 17-18). E da qui scaturisce la sua supplica: «Spezza il braccio dell'empio/ e del malvagio;/ della sua empietà fa' vendetta» (v. 15). Al giudice divino ricorre il cantore del salmo 17 perché intervenga a suo favore e contro i persecutori: «Jahvè, ascolta la mia giusta causa,/ intendi il mio grido/ ... Sorgi, Jahvè! Che tu li affronti e abbatti;/ salva con la tua spada/ la mia vita dal malvagio» (vv. 1.13). Nel salmo 35 l'agognato e supplicato intervento divino è descritto in termini militari: «Accusa, o Jahvè, chi mi accusa,/ assali chi mi vuol assalire./ Impugna il piccolo e il grande scudo,/ lèvati in mio aiuto./ Brandisci la lancia,/ sbarra il passo a chi m'insegue./ Di' all'anima mia:/ "Sono io la tua salvezza"./ Confusione e vergogna/ a chi insidia la mia vita;/ fuga e rossore a chi trama/ la mia sventura» (vv. 1-4). Il cantore del salmo 54 supplica affinché il male che i suoi avversari tramano contro di lui ricada su loro stessi: «Gente proterva/ è insorta contro di me,/ dei prepotenti vogliono la mia vita,/ né pensiero hanno di Dio/ ... Ritorci il male sui miei nemici,/ annientali, Jahvè,/ perché tu sei fedele» (vv. 5.7). L'invocazione del salmo 59 si prefigge addirittura uno scopo *de propaganda fide*: «Fanne sterminio nella tua collera,/ sterminio, e più non vivano./ Si sappia che Dio domina in Giacobbe/ sino ai confini della terra» (v. 14).

Voglio concludere questa antologia del Salterio con la citazione del salmo 109, in cui un israelita, accusato e perseguitato ingiustamente da persone che hanno ripagato la sua benevolenza con il male (vv. 2-5), lancia tremende maledizioni non solo contro di loro, presentati come un'unica persona, ma anche contro moglie e figli: «In tribunale sia condannato,/ la sua difesa sveli i suoi delitti./ Brevi siano i suoi giorni,/ un altro prenda il suo lavoro./ Restino orfani i figli/ e vedova sua moglie./ Si sperdano i suoi figli a mendicare,/ li scaccino lontani/ dalla casa in rovina./

L'usuraio estorca ogni suo bene,/ gente straniera/ lo depredi d'ogni guadagno./ Nessuno gli serbi pietà/ o si commuova dei suoi orfani./ Sterminio alla sua discendenza,/ non viva il suo nome/ più di una generazione./ ... Volle maledizione e a lui venga,/ negò benedizione e gli stia lontana./ Sia sua veste la maledizione,/ gli penetri dentro come acqua/ e nelle sue ossa come olio./ Gli sia manto che l'avvolga,/ cintura che sempre lo stringa» (vv. 7-13.17-19). E tutto è atteso dall'azione di Dio: «Questa la paga di Jahvè / ai miei nemici,/ a chi per la mia vita trama il male» (v. 20). Mi sembra che questa preghiera raggiunga tale vertice di violenza da dovervi rilevare la presenza di sentimenti sadici e di distruttiva rivalsa; in altre parole siamo di fronte a uno dei pochi testi (cf. anche Naum e Sal 137,8-9) in cui la sete vendicativa pare prevalere sul desiderio di ottenere giustizia. In proposito potremmo anche citare di nuovo il salmo 58: «Gioisce il giusto/ che ha visto la vendetta,/ lava i suoi piedi nel sangue dell'empio» (v. 11).

Al di fuori del Salterio s'impone la menzione delle «confessioni» di Geremia, l'unico profeta dell'antico Israele di cui conosciamo le reazioni interne e psichiche alla missione divina[11]. In particolare la sua anima ci si disvela nella crisi profonda che lo ha attanagliato: vittima innocente di un contesto familiare e cittadino ostile, canzonatorio, subdolo e intrigante; profeta di sventura chiamato da Dio a proclamare: «Violenza! Oppressione» (20,8) e avversato da profeti portatori di messaggi rassicuranti: «Voi avrete la pace!» (23,17), cioè tutto va bene, «Non vi coglierà la sventura» (*ibid.*); ignaro di quanto si tramava alle sue spalle, appunto «come un agnello mansueto che viene portato al macello» (11,19); messaggero di annuncio divino anche nella sua vita celibataria impostagli da Jahvè per attestare la prossima sventura che cadrà sul suo popolo (16,1ss); «oggetto di scherno ogni giorno» (20,7). Un destino troppo crudele per un profeta dell'Altissimo che sembra disinte-

---

[11] Cf. G. von Rad, *Teologia dell'Antico Testamento*, II, 238-244.

ressarsene del tutto! Per questo Geremia scoppia in un acerbissimo canto di maledizione sulla sua esistenza sventurata: «Maledetto il giorno in cui nacqui... Maledetto l'uomo che portò la notizia a mio padre, dicendo: "Ti è nato un figlio maschio", colmandolo di gioia... Perché non mi fece morire nel grembo materno? Mia madre sarebbe stata la mia tomba... Perché mai sono uscito dal grembo materno per vedere tormenti e dolore e per finire i miei giorni nella vergogna?» (20,14-15.17-18). Questa parossistica crisi di disperazione rende comprensibile il fatto che in altri brani delle «confessioni» egli ricorra a invocazioni e imprecazioni tremende contro i suoi nemici: «Siano confusi i miei avversari, ma non io, si spaventino essi, ma non io. Manda contro di loro il giorno della sventura, distruggili, distruggili per sempre» (17,18); « Tu lo sai, Signore, ricordati di me e aiutami, vendicati per me dei miei persecutori» (15,15). Sulla sua pelle il profeta vive drammaticamente il problema generale della giustizia divina che tarda a manifestarsi: «Tu sei troppo giusto, Signore, perché io possa discutere con te, ma vorrei solo rivolgerti una parola sulla giustizia. Perché le cose degli empi prosperano? Perché tutti i traditori sono tranquilli? ... Ma tu, Signore, mi conosci, mi vedi, tu provi che il mio cuore è con te. Strappali via come pecore per il macello, riservali per il giorno dell'uccisione» (12,1.3). Privo di qualsiasi apertura sull'aldilà, Geremia non può che aspirare al giorno storico in cui giustizia sarà fatta: «Ora, Signore degli eserciti, giusto giudice che scruti il cuore e la mente, possa io vedere la tua vendetta su di loro, poiché a te ho affidato la mia causa» (11,20).

In linea con la bibbia ebraica le Scritture cristiane conoscono anch'esse l'invocazione a Dio vendicatore o, meglio, vindice delle vittime contro gli oppressori. L'Apocalisse addirittura si spinge a caratterizzare la liturgia celeste con i motivi paralleli dell'invocazione della vendetta divina e dell'inno di lode esaltante il vendicatore finale dei giusti. Così infatti pregano in cielo i martiri in attesa del giorno ultimo e del rendiconto finale: «Fino a quando, Signore, tu santo e verace, non farai giustizia e non vendicherai (*ekdikeis*) il nostro sangue sopra gli abitanti della terra?»

(6,10). E alla fine l'immensa folla degli eletti canterà a gloria del salvatore e vendicatore divino: «Alleluja! Salvezza, gloria e potenza sono del nostro Dio, perché veri e giusti sono i suoi giudizi, egli ha condannato la grande meretrice che corrompeva la terra con la sua prostituzione, vendicando su di lei il sangue dei suoi servi» (19,2). Il cielo risuona, ed è per sempre, del canto di gioia dei beati invitati ad esultare «perché condannando Babilonia Dio vi ha reso giustizia» (18,20). È questa la conclusione della storia umana, secondo il veggente dell'isola di Patmos: un Dio vittorioso e i salvati trionfanti ed inneggianti, ma il tutto ottenuto con un'ultima iniziativa violenta divina annientatrice dei malvagi e degli oppressori idolatri. Se è vero che ogni cosa ha il suo prezzo, bisogna convenire che il prezzo pagato alla violenza per l'instaurazione del regno finale di Dio getta un'ombra sinistra sul giubilo dei beati: se questi pensassero anche solo un minuto alla sorte di quanti sono stati oggetto della vendetta di Dio, sarebbero un po' meno beati e allelujanti.

capitolo settimo

STEREOTIPO E INNOVATIVO NELL'ESPERIENZA RELIGIOSA DEL POPOLO DEI PROFETI

La costante immagine di Dio testimoniata nelle suddette credenze della bibbia ebraica, che continuano in quelle cristiane, come è stato accennato sopra e ancor più apparirà in seguito, si presenta secondo un'essenziale bipolarità: è colui che condanna senza mezzi termini la violenza umana e, nello stesso tempo, reagisce violentemente ai violenti; libera e salva gli israeliti, colpendo però e annientando gli egiziani; dona al suo popolo una terra, ma scacciandone i cananei e combattendo per le tribù israelitiche contro gli abitanti del paese; dopo essere stato efficacemente nella storia di salvezza il Dio con Israele, per l'infedeltà del suo popolo diventa il Dio-contro nel giudizio di condanna e nella sua ira; si serve di Assur come verga del suo furore e bastone del suo sdegno a danno degli infedeli israeliti, ma poi vi si volge contro castigandone l'arroganza (Is 10,4ss), e se Babilonia è stata il martello nelle sue mani per martellare i popoli, in seguito le farà ripagare tutto il male fatto a Sion (Ger 51,20-24); retribuisce il giusto con il bene e il malvagio con il male; libera l'oppresso ma schiantando l'oppressore. Indubbiamente è un Dio dal duplice e contrastante volto, ora di vita e ora di morte, fonte di vita per gli uni e di morte per gli altri, benevolo e malevolo. Esemplare in proposito è per esempio Sap 18,7 che così sintetizza l'esodo: «Il tuo popolo si attendeva la salvezza dei giusti come lo sterminio dei nemici». Non c'è dubbio che rientra perfettamente nello stereotipo schema

religioso, elaborato da R. Otto, del *mysterium fascinans et tremendum.*

1. Immagine bifronte di Dio

Sembra opportuno approfondire tutto ciò, analizzando le formule bibliche che affermano *explicitis verbis* e in forma di tesi teologica tale bifrontismo divino. In Dt 28,63 di Jahvè si dice: «Come il Signore gioiva a vostro riguardo nel beneficarvi e nel moltiplicarvi, così il Signore gioirà a vostro riguardo nel farvi perire e distruggervi». Dt 32,39 testimonia la seguente autoproclamazione divina: «Sono io che do la morte e faccio vivere; io percuoto e io guarisco». L'inno di Anna, madre di Samuele, così lo esalta: «Il Signore fa morire e fa vivere, scendere agli inferi e risalire. Il Signore rende povero e arricchisce, abbassa ed esalta» (1 Sam 2,6-7). E Giobbe confessa a proposito di Dio operante nella sua vita: «Il Signore ha dato, il Signore ha tolto» (1,21).

Anche la voce profetica si rivela qui probativa. Dio che aveva mandato il suo profeta Geremia «per sradicare e demolire, per distruggere e abbattere, per edificare e piantare» (1,10), si presenta come colui che decide da una parte «di sradicare, di abbattere e di distruggere» e dall'altra «di edificare e piantare» (18,7 e 9). Le due immagini ritornano anche più avanti: «Allora, come ho vegliato su di essi per sradicare e per demolire, per abbattere e per distruggere e per affliggere con mali, così veglierò su di essi per edificare e per piantare. Parola del Signore» (31,28). L'anonimo profeta dell'esilio ispiratosi al grande Isaia ci offre questa autopresentazione di Jahvè: «Io formo la luce e creo le tenebre, faccio il bene e provoco la sciagura» (Is 45,7). Guardando indietro all'esilio e al ritorno nella terra, l'autore degli oracoli raccolti sotto il nome del grande Isaia ai capp. 56-66 di questo libro può indirizzare a Gerusalemme la seguente parola divina: «Nella mia ira ti ho colpito, ma nella mia benevolenza ho avuto pietà di te» (Is 60,10).

Ad onor del vero bisogna precisare che i due volti non

stanno sullo stesso piano. Di regola la faccia del *tremendum* appare secondaria, funzionale e strumentale rispetto a quella primaria del *fascinans*. Infatti è per difendere e ristabilire la giustizia o l'ordine leso che Jahvè mostra il suo volto tremendo; il braccio di Dio che ha colpito gli egiziani oppressori mirava a salvare gli israeliti oppressi; la vendetta divina contro i persecutori dei devoti salmisti appare solo un mezzo per render loro giustizia. Ci basti qui aggiungere le seguenti formulazioni esplicite: «... il Signore vostro Dio cammina con voi per combattere per voi contro i vostri nemici e per salvarvi» (Dt 4,4). Come si vede, la finalità perseguita è la salvezza degli israeliti e il combattimento contro i nemici soltanto un mezzo. Lo stesso giudizio di condanna viene valutato dai profeti quale misura pedagogica, come appare per esempio in un oracolo di Geremia: «Ecco, questa volta, caccerò lontano gli abitanti del paese; li ridurrò alle strette, perché mi ritrovino» (10,18). Ma anche il centro del messaggio di Osea, incarnato nella viva esperienza matrimoniale del profeta, è nella linea dell'uso di misure energiche perché sia raggiunta una ritrovata comunione di amore sponsale tra Jahvè e il suo popolo.

Sempre nella valutazione dell'immagine bifronte di Dio si deve inoltre dire che prevalente è la sua benevolenza rispetto alla sua ira, la sua grazia sulla sua azione di terribile giudice dei malvagi. Ciò appare con tutta chiarezza nelle formule che in prima o terza persona divina intendono definire o descrivere Jahvè. Questi nel racconto jahvistico dell'alleanza del Sinai passando davanti a Mosè proclama: «Il Signore, il Signore, Dio misericordioso e pietoso, lento all'ira e ricco di grazia e di fedeltà, che conserva il suo favore per mille generazioni, che perdona la colpa, la trasgressione e il peccato, ma non lascia senza punizione» (Es 34,6-7). Del tutto simile è la tradizione sacerdotale presente in Num 14,18: «Il Signore è lento all'ira e grande in bontà, perdona la colpa e la ribellione, ma non lascia senza punizione». La tradizione deuteronomistica, visibile nella motivazione del secondo comandamento del decalogo, per mezzo della disparità numerica accentua la predominanza della grazia divina: «Perché io, il Signore, sono il tuo Dio,

un Dio geloso, che punisce la colpa dei padri nei figli fino alla terza e quarta generazione, per coloro che mi odiano, ma che dimostra il suo favore fino a mille generazioni, per quelli che mi amano e osservano i miei comandi» (Es 20,5-6; cf. Dt 5,9-10). Correggendo un dato tradizionale della credenza israelitica, Dt 7,9-10 intende escludere la punizione divina sulla discendenza del malvagio, mentre riafferma la benevolenza divina «per mille generazioni». In pratica, a parte un accenno all'ira per negare che Dio sia lesto in proposito, è soltanto sull'aspetto *fascinans* che insiste il salmo 86: «Ma tu, Signore, sei pietoso e benigno, tardo all'ira e fedele, grande di misericordia» (v.15)[1].

Sullo sfondo emerge la concezione di Dio come totalità che abbraccia in sé gli estremi del reale, ma soprattutto si fa luce la convinzione di fede della signoria illimitata di Jahvè, a cui nulla è sottratto, neppure la morte e la violenza, e tutto è possibile. In breve, l'onnipotenza divina gioca qui un ruolo decisivo. Per esempio, a Geremia dobbiamo il seguente oracolo divino: «Ecco, io sono il Signore Dio di ogni essere vivente; qualcosa è forse impossibile per me?» (32,27; cf. anche Zac 8,6). Vi fa riscontro la confessione dello stesso profeta: «Nulla ti è impossibile» (32,17). Si veda anche Gen 18,14: «C'è forse qualche cosa impossibile per il Signore?». La negazione di ogni limite in Dio porta di conseguenza a raffigurarselo quale Giano bifronte, con il duplice e contrastante volto di *mysterium fascinans et tremendum.*

Possiamo pure dire che è un Dio reattivo agli uomini e al loro agire secondo una dinamica di perfetta simmetria, opponendosi ai suoi oppositori, abbattendo chi innalza ostacoli alla realizzazione dei suoi progetti, annientan-

---

[1] Sulla stessa linea possiamo ancora citare Sal 103,8, la voce profetica di Gioele (2,13) e la preghiera penitenziale di Ne 9,17. Naum invece rovescia la prospettiva accentuando l'altra faccia di Jahvè: «Un Dio geloso e vendicatore è il Signore, vendicatore è il Signore, pieno di sdegno. Il Signore si vendica degli avversari e serba rancore verso i nemici. Il Signore è lento all'ira, ma grande in potenza e nulla lascia impunito» (1,2-3).

do gli oppressori che perseguitano i suoi protetti, cioè i giusti, rendendo male a chi, facendo il male, minaccia l'ordine morale da lui voluto, infine punendo il popolo che contravviene alla sua signoria e al patto. In proposito ci appare congrua anche la categoria *mimesis* elaborata da R. Girard e da lui valutata quale fonte della violenza: Dio risponde all'azione dell'uomo sulla stessa lunghezza d'onda, entrando nel circuito di una violenta competizione, destinata a risolversi nella vittoria di uno e nell'eliminazione dell'altro, in concreto nel suo trionfo e nell'umiliazione del rivale. In questo modo di fatto ha agito con il faraone che ha imparato a sue spese chi è Jahvè, come ripete la tradizione sacerdotale: ben più forte di lui e delle divinità egiziane, secondo la specificazione di Es 12,12: «Così farò giustizia di tutti gli dèi dell'Egitto. Io sono il Signore». A un mondo violento ha risposto con la violenza del diluvio (cf. Gen 6-8) e agli stati violenti e disumani di Damasco, Gaza, Tiro, Edom, Ammon, Moab ha reagito violentemente (cf. Am 1-2). Ai cananei che si opposero agli invasori guidati da Giosuè egli si oppose nella guerra santa. Al popolo d'Israele che lo rifiutava rispondeva con il rifiuto del terribile giudizio. Infine allontana da sé, con azione uguale e contraria, l'empio che respinge lui e la sua legge.

Possiamo aggiungere varie attestazioni di principio sulla reattività di Jahvè provocato dal popolo. Così in Dt 31,8 e 17 le due antitetiche affermazioni: «Egli non ti abbandonerà» e «Io li abbandonerò», sono collegate dalla previsione che il popolo abbandonerà il suo Dio (cf. Dt 31,16). Nella stessa linea va la parola di Giosuè a proposito dell'alleanza di Sichem da lui proposta alle tribù: «Se abbandonerete il Signore..., egli vi si volterà contro e, dopo avervi fatto tanto bene, vi farà del male e vi consumerà» (Gs 24,20). Si veda anche Esd 8,22: «Buona è la mano del nostro Dio su quanti lo cercano, ma forte la sua ira su quanti lo abbandonano». Si aggiunga il binomio benedizione e maledizione che Jahvè farà cadere sul suo popolo fedele e infedele. Di fatto nella legge di santità le conseguenze felici si alternano alle sanzioni previste per il partner umano dell'alleanza: «Se seguirete le mie leggi, se osserverete i miei comandi e li metterete in pratica, io vi darò

le piogge alla loro stagione... Io stabilirò la pace nel paese...» (Lev 26,3-13); «Ma se non mi ascolterete..., ecco che cosa farò a voi a mia volta: manderò contro di voi il terrore, la consunzione e la febbre...» (Lev 26,14ss). Dt 28 parla esplicitamente di benedizioni e maledizioni legate alla fedeltà e all'infedeltà del popolo del patto.

Questo bifrontismo simmetrico, reattivo e mimetico di Dio appare anche in formule tematiche in cui lo stesso verbo o aggettivo qualifica i due termini a confronto, appunto l'agire umano e la reazione divina. Ecco come suona la promessa universalistica di Gen 12,3 giurata da Dio ad Abramo secondo la formulazione jahvistica: «Benedirò coloro che ti benediranno e coloro che ti malediranno maledirò». Nella legge di santità possiamo leggere: «Se... vi opporrete a me, anch'io mi opporrò a voi» (Lev 26,23). L'opera deuteronomistica anzitutto mette in bocca a Jahvè la profezia della seguente successione: «Questo popolo... mi abbandonerà... In quel giorno... io li abbandonerò» (Dt 31,16-17). Analogo è l'oracolo del Signore attestato in 1 Sam 2,30: «Perché chi mi onorerà anch'io l'onorerò, chi mi disprezzerà sarà oggetto di disprezzo (da parte mia)». Rileviamo poi il dramma di Saul così espresso dalle parole di Samuele: «Perché hai rigettato la parola del Signore, Egli ti ha rigettato come re» (1 Sam 15,23). E ancora un canto messo in bocca a Davide esalta Dio in questi termini: «Con il pio ti mostri pio..., con il puro ti mostri puro» (1 Sam 22,26-27)[2].

Non meno insistente appare la teologia del cronista. Nel suo testamento Davide rassicura il figlio Salomone su Jahvè: «Se tu lo ricercherai, ti si farà trovare; se invece tu l'abbandonerai, egli rigetterà te per sempre» (1 Cron 28,9). Il profeta Semaia affronta il re Roboamo e gli ufficiali del regno di Giuda con queste parole: «Dice il Signore: Voi mi avete abbandonato, perciò anch'io vi ho abbando-

---

[2] Un passo parallelo è Sal 18,26-27: «Con l'uomo pio tu sei pietoso,/ senza macchia con l'uomo illibato./ Con chi è limpido ti sveli limpido,/ ma con l'astuto sei guardingo».

nati nelle mani di Sisach» (2 Cron 12,5). Sempre una voce profetica si rivolge al re Asa e al suo esercito, impegnati contro il faraone Sisach, dicendo: «Il Signore sarà con voi, se voi sarete con lui; se lo ricercherete, si lascerà trovare da voi, ma se voi abbandonerete lui, egli abbandonerà voi» (2 Cron 15,2). All'invito rivolto a tutti gli israeliti perché vengano a Gerusalemme a celebrarvi la pasqua come segno di conversione, il re Ezechia abbina la seguente promessa: «Israeliti, fate ritorno al Signore Dio di Abramo, di Isacco e di Israele, ed egli ritornerà a quanti fra voi sono scampati dal pugno dei re di Assiria» (2 Cron 30,6).

Nell'ambito del profetismo possiamo citare anzitutto Ez 35,11 che ci attesta il seguente giuramento divino contro Edom, nemico acerrimo dello stato di Giuda: «Per questo, com'è vero ch'io vivo – oracolo del Signore – io agirò secondo quell'ira e quel furore che tu hai dimostrato nell'odio contro di loro». Da parte sua il profeta esilico della consolazione giustifica con questo oracolo l'esortazione alla fiducia in Jahvè rivolta al popolo esule: «Io avverserò i tuoi avversari» (Is 49,25). Dalla reciproca conversione del popolo e di Jahvè appare caratterizzato Zac 1,3: « Ritornate a me – oracolo del Signore degli eserciti – e io ritornerò a voi». Infine in Malachia risuona un celebre oracolo espressivo dell'agire libero di Dio nella storia e nell'esistenza umana: «Eppure ho amato Giacobbe e ho odiato Esaù» (1,2-3).

2. Non più / Per sempre

Si deve rilevare ancora un aspetto molto importante del bifrontismo dell'immagine religiosa biblica: il *tremendum* del Dio del popolo dei profeti e del popolo degli apostoli rappresenta, sull'arco parabolico della storia, un momento passeggero e destinato ad essere superato dalla manifestazione piena e totale del versante *fascinans*, che avrà attuazione eterna. In questa direzione hanno camminato di fatto le grandi e risorgenti speranze del messaggio dei profeti, fatta eccezione di Amos che sembra non aver intravisto alcun futuro positivo per l'infedele Israele del regno di Sa-

maria, su cui Jahvè ha pronunciato la parola fine: «È maturata la fine per il mio popolo, Israele; non gli perdonerò più» (8,2)[3]; e qualcosa di simile leggiamo in Malachia, ma a proposito di Edom, «contro cui il Signore è adirato per sempre» (1,4).

L'esilio, preannunciato e interpretato dai profeti quale tremendo castigo divino, costituì un evento di tale tragedia nazionale e religiosa, con la perdita della terra, del re, del tempio e del culto, da suscitare il più radicale interrogativo sul futuro del popolo dell'alleanza e sulle intenzioni stesse del suo Dio. Per definire la condizione esistenziale degli esuli Ezechiele è ricorso alle immagini complementari dei sepolcri e della distesa di ossa aride nella valle: in una parola, Israele è morto (cap. 37). Poco prima Geremia si era riferito alla normativa giuridica che proibiva al marito di riprendere la moglie divorziata e posseduta da un altro uomo (cf. Dt 24,1-4) per domandarsi: dopo averlo ripudiato, Dio si riprenderà Israele? (3,1; 4,1). Di divorzio o ripudio nei rapporti tra Jahvè e il suo popolo comunque aveva già parlato Osea un secolo prima (capp.1-3). Ora la risposta dei profeti, eccettuato Amos, rappresenta una sfida alle possibilità umane: Jahvè compirà l'impossibile, farà il miracolo; in concreto radunerà i dispersi del suo popolo dai quattro venti e li rimpatrierà; Gerusalemme sarà ricostruita, anche il tempio verrà di nuovo innalzato sul santo monte di Sion e un re giusto siederà sul trono di Davide. In linguaggio figurato, Jahvè si riprenderà la sposa ripudiata e spalancherà i sepolcri per risuscitare a nuova vita il cadavere d'Israele.

Non si tratta però di una pura e semplice ripresa del passato, ma di una nuova alleanza e di un nuovo popolo in senso qualitativo, perché Dio agirà nei cuori rendendoli

---

[3] Che la linea maestra del profetismo sia stata quella della costruzione di una grande speranza appare anche dalla conclusione del libro di Amos, redatto più tardi, che parla di ricostruzione della capanna di Davide per i giorni dell'epocale svolta della storia prevista dal progetto divino (cf. 9,11ss). I redattori della predicazione di Amos hanno inteso evitare così che l'ultima parola di Dio fosse un verdetto di fine per Israele.

docili e fedeli. La permanenza del patto non è più affidata soltanto a norme, statuti, istituzioni, ma assicurata dall'indefettibile amore di Jahvè e dall'azione efficace dello Spirito. In altre parole, Dio farà un trapianto, togliendo dal petto degli israeliti il cuore di pietra e immettendovi un cuore di carne (Ez 36,25-28), scriverà la sua legge non più su tavole di pietra ma sui cuori (Ger 31,33), parlerà non all'orecchio bensì al cuore della sua sposa (Os 2,16).

Le grandi speranze si estendono pure alla sorte dei popoli stranieri, sui quali era caduto il giudizio terribile di Jahvè. Ci basti qui citare Is 19,25 in cui si preannunciano per il futuro la benedizione e l'elezione divina parimenti di Assur, dell'Egitto e d'Israele: «Benedetto sia l'egiziano mio popolo, l'assiro opera delle mie mani e Israele mia eredità». Si veda anche Ger 48,47; 49,6; 49,3 dove Dio promette di cambiare la sorte di Moab, Ammon e Elam.

Di particolare rilievo per il nostro scopo è la ripetuta assicurazione che *mai più* si mostrerà il volto terribile di Dio e *per sempre* la sua grazia e il suo amore saranno con il popolo. La svolta epocale del destino d'Israele e degli altri popoli rappresenta, nello stesso tempo, la svolta di Dio che si mostrerà al mondo con una sola faccia, quella costruttiva e creatrice di vita, abbandonando l'altra di segno opposto: mai più Giano bifronte e per sempre Dio del perdono e della ricostruzione profonda dell'uomo e del suo centro decisionale o del suo cuore, secondo il linguaggio biblico. La tragedia dell'esilio, vista teologicamente come esito fallimentare della precedente storia centenaria di Jahvè con il suo popolo, aveva insegnato ai profeti un dato nuovo nella coscienza israelitica: non solo i pagani sono peccatori nel loro intimo, ma anche gli israeliti hanno smarrito le vie del bene, come dice Geremia: «Lo so, Signore, che l'uomo non è padrone della sua via, non è in potere di chi cammina il dirigere i suoi passi» (10,23). L'israelita non ha più in se stesso risorse per cambiare la logica deviante delle sue decisioni, divenuta per lui una seconda natura: «Può cambiare un etiope la sua pelle o un leopardo la sua picchiettatura? Allo stesso modo, potrete fare il bene voi abituati a fare il male?» (Ger 13,23). Ezechiele è convinto che tutti i contemporanei del

suo popolo sono di dura cervice (3,7) e che gli idoli occupano ormai il loro cuore, non solo il loro agire (14,3). L'unica possibilità in vista è un'iniziativa prodigiosa di Dio a creare un uomo nuovo, capace di scelte positive di vita. Per questo il profeta Geremia, consapevole della sostanziale inefficacia del richiamo verbale alla conversione, affida le sorti del popolo alla forza dell'invocazione: «Fammi ritornare e io potrò ritornare, perché tu sei il Signore mio Dio» (Ger 31,18).

Per la verità alcune voci profetiche parlano ancora di un agire distruttivo di Jahvè, ma esso non ha più di mira delle persone, bensì il male e la malvagità dell'uomo. Secondo Michea Jahvè interverrà a distruggere gli idoli degli israeliti (5,13). Ezechiele annuncia che Jahvè spezzerà «il loro cuore infedele che si è allontanato» da lui «e i loro occhi che si sono prostituiti ai loro idoli» (6,9). Lo stesso profeta promette l'agire liberatorio divino ma non dai nemici, con il previsto ed evidente dispiegamento di potenza violenta, bensì da tutte le iniquità degli israeliti (36,29), da tutte le loro ribellioni (37,23). Invece di colpire il partner infedele egli interverrà in senso terapeutico, dice Osea: «Io li guarirò dalla loro infedeltà» (14,5). Zaccaria promette che Jahvè rimuoverà l'iniquità dal paese d'Israele (3,9). L'ultima voce profetica della bibbia ebraica annuncia che Dio eliminerà dalla terra i nomi degli idoli (Zac 13,2), non i cananei.

E c'è da aggiungere che l'azione divina rinnovatrice delle persone si estende ai popoli pagani: «Allora io darò ai popoli un labbro puro perché invochino tutti il nome del Signore» (Sof 3,9).

Ecco ora le esplicite attestazioni profetiche delle formule *mai più* e *per sempre*. Dopo il divorzio ci sarà un'eterna comunione di vita tra Jahvè e il popolo: «Ti farò mia sposa per sempre» (Os 2,21). Come effetto della stipulazione del nuovo patto, caratterizzato dall'incisione della legge divina sui cuori e non su tavole di pietra, Geremia si fa portatore del giuramento di Jahvè: Israele sarà per sempre suo popolo ed egli non lo rigetterà più «per ciò che ha commesso» (31,36-37), e della sua promessa: «Concluderò con essi un'alleanza eterna e non mi allontanerò più da

loro per beneficarli» (32,40). Non meno formali e solenni sono le rassicurazioni divine date dal profeta Ezechiele: «Non mi adirerò più» (16,42); «Non ti farò più sentire gli insulti delle nazioni e non ti farò più subire lo scherno dei popoli» (36,15); «Allora non nasconderò più loro il mio volto» (39,29); nel tempio ricostruito «io abiterò in mezzo agli israeliti per sempre... e io abiterò in mezzo a loro per sempre» (43,7.9). Il profeta Gioele è sulla stessa linea: «Non farò più di voi il ludibrio delle genti» (2,19; cf. anche 2,27). Simile l'accento dell'oracolo di Naum che coniuga strettamente passato e futuro: «Ma se ti ho afflitto, non ti affliggerò più» (1,12).

Il Secondo Isaia, pressato dagli esuli che, rassegnati, andavano dicendo di essere stati dimenticati da Jahvè, non si accontenta della semplice formula e cerca di argomentare e renderla plausibile mediante il paragone con la figura emblematica della madre: «Si dimentica forse una donna del suo bambino, così da non commuoversi per il figlio delle sue viscere? Anche se queste donne si dimenticassero, io invece non ti dimenticherò mai» (49,15). Lo stesso profeta annuncia il seguente oracolo divino di consolazione per Gerusalemme: « Ecco io ti tolgo di mano il calice della vertigine,la coppa della mia ira; tu non lo berrai più» (Is 51,22).

Per completezza mi sembra opportuno richiamare due testi paralleli delle tradizioni jahvistica e sacerdotale: dopo il diluvio accentuano la promessa di Dio che relega definitivamente lo spaventoso sterminio nel passato remoto dell'umanità e preclude a se stesso la possibilità di fare altrettanto in futuro. Secondo lo jahvista Jahvè prende atto della peccaminosità dell'uomo e attesta: «Non maledirò più il suolo a causa dell'uomo, perché l'istinto del cuore umano è incline al male fin dall'adolescenza; né colpirò più ogni essere vivente come ho fatto» (Gen 8,21). Per la tradizione sacerdotale siamo di fronte a un impegno solenne del Creatore, assunto con il mondo per sempre e significato dall'arcobaleno: «Io stabilisco la mia alleanza con voi: non sarà più distrutto nessun vivente dalle acque del diluvio, né più il diluvio devasterà la terra» (Gen 9,11; cf. tutta le pericope 9,8-17).

Al Secondo Isaia, impegnato a ricostruire la fiducia degli esuli, dobbiamo il richiamo della promessa divina a Noè, ricordata per costruire un argomento a pari del genere «come allora, così adesso»: «Ora è per me come ai giorni di Noè, quando giurai che non avrei più riversato le acque di Noè sulla terra; così ora giuro di non più adirarmi con te e di non farti più minacce» (Is 54,9).

Le formule *non più* e *per sempre* stanno alla base anche della prospettiva profetica di un futuro di pace universale e cosmica e di distruzione di tutte le armi, una prospettiva non ignota nell'area culturale dell'antico Medio Oriente e collegata con l'azione pacificatrice del re[4]. Potremmo sintetizzare il tutto così: mai più guerra e pace per sempre. Si tratta di speranze legate strettamente all'iniziativa di Jahvè, che cessa così di essere un guerriero per diventare creatore di pace: non più dio della guerra e per sempre dio della pace[5]. Osea annuncia: «Arco e spada e guerra eliminerò dal paese; e li farò riposare tranquilli» (2,20). Nel libro di Isaia, ma si crede di data successiva alla catastrofe del 586, è attestata l'attesa di una svolta epocale della storia umana, quando Dio farà da arbitro nelle contese tra i popoli che, non avendo più bisogno di armi, cambieranno la loro politica militaristica in azione pacifica e produttiva di beni per la popolazione: «Forgeranno le loro spade in vomeri, le loro lance in falci; nessun popolo alzerà più la spada contro un altro popolo, non si eserciteranno più nell'arte della guerra» (2,4). Sempre di data recente e comunque riportato nel libro di Isaia è il sogno di una pace cosmica: «Il lupo dimorerà insieme con l'agnello, la pantera si sdraierà accanto al capretto; il vitello e il leoncello

---

[4] Cf. H.H. Schmid, *Shalom: La pace nell'antico Oriente e nell'Antico Testamento*, Paideia, Brescia 1977.

[5] *Shalôm* non vuol dire soltanto né principalmente assenza di guerra, ma situazione complessiva di «benessere» inteso in senso letterale. Oltre lo studio di H.H. Schmid, citato sopra, si veda la preziosa rassegna di studi veterotestamentari di G. Liedke, *Theologie des Friedens: Literaturbericht zu Arbeiten aus dem Bereich der alttestamentlichen Wissenschaft*, in G. Liedke (a cura), *Frieden - Bibel - Kirche*, Stuttgart-Muenchen 1972, 174-186.

pascoleranno insieme e un fanciullo li guiderà. La vacca e l'orsa pascoleranno insieme, si sdraieranno insieme i loro piccoli. Il leone si ciberà di paglia come il bue. Il lattante si trastullerà sulla buca dell'aspide; il bambino metterà la mano nel covo di serpenti velenosi» (11,6-8). Nel libro di Michea un oracolo, probabilmente di età posteriore al profeta, sottolinea, all'interno della futura azione rinnovatrice del popolo, l'iniziativa divina nella distruzione delle armi: «In quel giorno – dice il Signore – distruggerò i tuoi cavalli in mezzo a te e manderò in rovina i tuoi carri da guerra» (5,9). Il Secondo Zaccaria (capp. 9-14) attribuisce a Dio e al suo unto la realizzazione delle speranze di pace: «Esulta grandemente, figlia di Sion, giubila, figlia di Gerusalemme! Ecco, a te viene il tuo re. Egli è giusto e vittorioso, umile, cavalca un asino, un puledro figlio di asina. Sopprimerò[6] il carro da guerra di Efraim e il cavallo di Gerusalemme, l'arco di guerra sarà spezzato. Egli annunzierà la pace alle genti» (Zac 9,9-10). Infine il salmo 46 esalta con toni innici l'azione divina pacificatrice: «Fa cessare le guerre/ dai confini del mondo;/ spezza gli archi, rompe le spade,/ distrugge col fuoco gli scudi» (v. 10).

3. «Per riguardo al mio nome»

Non solo la reattività simmetrica e mimetica di Dio sparisce dall'orizzonte della sua futura e definitiva azione nel mondo, come ha annunciato più di un profeta, ma anche una diversa logica dell'agire divino in risposta al comportamento umano trova nella bibbia ebraica espressione chiara, anche se minoritaria rispetto alla concezione del bifrontismo. Già il perdono di Jahvè, molte volte generosamente accordato e non meno sovente invocato nella preghiera, rompe il meccanismo della reazione uguale e contraria. In Sal 25,11 l'orante supplica: «Jahvè, per il tuo nome/ perdona la mia colpa: è grande». La comunità israe-

---

[6] Così secondo il testo ebraico; il testo greco invece ha « Sopprimerà». Dunque il soggetto là è Dio, mentre qui il messia atteso.

litica nella liturgia templare di Sion implora: «Vieni a liberarci,/ perdonaci le colpe/ per amore del tuo nome» (Sal 79,9). Il salmo penitenziale 78 nella sua retrospettiva storica ricorda: «Egli, pietoso,/ ne perdonava le colpe/ e non li sterminava» (v. 38; cf. anche Sal 85,3). Non manca una beatitudine per quanti hanno avuto in dono il perdono divino: «Felice l'uomo,/ la cui colpa ebbe il perdono,/ di cui fu coperto il peccato» (Sal 32,1 citato in Rom 4,7). Nella preghiera di Salomone inaugurante il tempio gerosolimitano il re supplica Jahvè perché ascolti dal cielo l'invocazione del popolo e perdoni il peccato di Israele (1 Re 8,34.50). Comunque più importante della cosa in sé appare qui la motivazione: «perché si tratta del tuo popolo» (v. 51). Nella sua intercessione a favore del popolo infedele Mosè fa leva sulla grandezza della bontà di Dio e sul fatto che «dall'Egitto fin qui» egli ha perdonato «a questo popolo» (Num 14,19). Il cantore del Salmo 103 esprime una convinzione di fede antitetica alla teologia della retribuzione divina di male per male: «Non ci tratta secondo i peccati,/ non ci ripaga delle nostre colpe» (v. 10).

Questa credenza nel perdono di Dio tuttavia coesiste senza tensioni con la convinzione altrettanto, se non più, radicata del terribile giudizio divino, poiché egli ora perdona e ora punisce. Infatti non mancano esplicite dichiarazioni che Jahvè non perdona o non perdona più[7], per non parlare della sua ira e del suo furore che rappresentano la reazione opposta al perdono. Comunque resta assodato che la bibbia ebraica non ha imprigionato il suo Dio nello schema rigido della reattività contraria e nel ferreo principio della retribuzione di male per male.

Tale libertà divina di grazia nel rispondere all'infedeltà umana sta al centro della teologia della storia propria di Ezechiele[8], che accentua come Jahvè sia mosso, nel suo agire, da ragioni intrinseche al suo essere e non dalla provocazione del comportamento del popolo. In proposito si

---

[7] Cf. per esempio Ger 15,6: «Sono stanco di avere pietà»; 16,13: «Non vi userò più misericordia».

[8] In proposito si vedano gli studi preziosi di W. Zimmerli su Ezechiele raccolti in «Rivelazione di Dio», Jaca Book, Milano 1975, 45-107; 109-133; 135-159; 161-173; 175-185.

veda la sua originale interpretazione della storia del popolo a partire dalla permanenza in Egitto (cf. cap. 20). Da una parte, rileva il profeta, si ha l'infedeltà ininterrotta e pervicace d'Israele, meritevole di esemplare castigo e addirittura di annientamento. Se fosse dipeso solo da quest'ultimo, la sua storia sarebbe finita già tante volte; invece è continuata e continuerà anche oltre la catastrofe dell'esilio, perché Dio non si lascia imprigionare nel vicolo chiuso della reazione uguale e contraria e risponde con ulteriori gesti di salvezza e di vita «a causa del mio nome, perché non sia profanato agli occhi delle nazioni» (vv. 9.14.22), «a causa del mio nome e non per la vostra cattiva condotta e le vostre azioni corrotte» (v. 44). In una parola, ne va di Dio stesso e del suo progetto di salvezza; per questo egli resta fedele al suo popolo infedele e non lo abbandona, pur essendone continuamente abbandonato[9]. Potremmo tradurre il tutto in questa formula: Dio è con Israele sempre, anche quando questi gli si rivolta contro, perché la causa della vita del popolo è la sua stessa causa o, detto con le parole di Ezechiele, è la causa del suo nome, la quale ai suoi occhi conta di più dell'infedeltà del partner umano del patto.

Nonostante la palese incongruenza dell'accentuazione, da parte di Ezechiele, dell'esilio come tremendo castigo divino e conseguenza del furore dell'ira di Jahvè, la sua intuizione straordinaria è di aver colto l'identità univoca di Dio che agisce per amore del suo nome, cioè per amore di se stesso in quanto costruttivamente impegnato nella storia per la vita e la salvezza del suo popolo[10], e non secondo la dinamica della reattività uguale e contraria al comportamento negativo e distruttivo di quest'ultimo.

Anche altri passi del libro di Ezechiele vanno nella dire-

---

[9] Si veda a conferma Is 54,16: «Anche se i monti si spostassero e i colli vacillassero, non si allontanerebbe da te il mio affetto, né vacillerebbe la mia alleanza di pace; dice il Signore che ti usa misericordia».

[10] Il nome nella tradizione biblica non è pura e convenzionale denominazione estrinseca, ma definisce la persona stessa, che è ciò che dice il suo nome. Il nome di Jahvè è lui stesso in quanto agisce nella storia secondo il suo progetto di salvezza.

zione del superamento del bifrontismo dell'immagine religiosa presente nelle bibbie ebraica e cristiana. Se Israele esule per la sua infedeltà disonora il nome di Jahvè presso i popoli, che nel destino di quello sono indotti a vedere la prova dell'incapacità del suo Dio a salvare (36,20), sarà Jahvè stesso ad aver riguardo del suo santo nome (36,21) mostrando la sua santità[11] nella liberazione degli esuli (36,23); in realtà egli è «agito» dall'interesse per il suo nome e non opera a causa degli israeliti (36,22.32). In 39,25 si parla di Dio che è geloso del suo nome. Si noti l'incondizionatezza del procedere divino: egli libera gli esiliati, li riporta nella terra, li purifica da tutte le loro impurità e idolatrie e trapianta nei loro petti un cuore di carne al posto del cuore di pietra per mezzo della donazione del suo spirito, senza che sia richiesta una previa conversione (cf. 36,24-27). L'iniziativa sta tutta nelle mani di Jahvè che in questo modo si disvela per quello che è: Dio capace di scoperchiare i sepolcri e di risuscitare i morti mediante il suo spirito vivificante (cf. cap. 37). Ha annotato con tutta pertinenza Zimmerli commentando questi passi, soprattutto la formula «per il mio nome»: «È questo un modo strano ed insolito di esprimere per Ezechiele il principio della *sola gratia*»[12].

Non si pensi però ad un processo magico. Ezechiele accentua la necessità della conversione personale perché l'uomo possa raggiungere la vita. Si tratta di una condizione *sine qua non*, come appare dai capp. 18 e 31 incentrati nei due accoppiamenti indissolubili, validi per ogni singola persona nella sua ultima e definitiva scelta di vita, cioè peccato-morte e giustizia (raggiungibile con la conversione)-vita. Dunque perché il popolo e il singolo israelita abbiano la vita in senso pieno, è necessaria da un lato l'incondizionata iniziativa di grazia di Dio, risuscitatore dei morti e donatore del suo spirito capace di trasformare il cuore di pietra in cuore di carne, e dall'altro la conversione umana,

---

[11] La santità indica la trascendenza e alterità di Dio.
[12] *Op. cit.*, 130.

come ha ben notato sempre W. Zimmerli[13]. Ma si deve aggiungere che questa è resa possibile da quella: solo attraverso il trapianto di grazia del cuore umano, cioè per opera dello spirito vivificante di Dio, l'uomo può convertirsi e farsi partner fedele del patto. In breve, Jahvè non solo si compiace che il peccatore si converta e viva, non godendo affatto della sua morte (cf. 18,23.32; 33,11), ma è anche colui che risuscita l'uomo finito rendendolo capace di scelte positive e di vita dopo la ripetizione ossessiva di decisioni distruttive e di morte.

Penso che Ezechiele abbia fatto fare un passo importante e forse decisivo al processo di superamento dell'immagine divina come Giano bifronte e di acquisizione di una figura unifronte di Dio, potente a dare vita ma non morte, assolutamente libero da meccanismi mimetici e di simmetria violenta, donatore dello spirito vivificante e creativo e non giudice che soppesa l'agire dell'uomo per retribuire il bene con il bene e il male con il male[14], fedele anche a chi gli è infedele.

Ma non è il solo ad andare controcorrente. La sua teologia di Dio che agisce a causa del suo nome riappare nel Secondo Isaia: «Per il mio nome rinvierò il mio sdegno, per il mio onore lo frenerò a tuo riguardo, per non annientarti. Per riguardo a me, per riguardo a me lo faccio; come potrei lasciar profanare il mio nome? Non cederò ad altri la mia gloria» (Is 48, 9-10). Sotto forma invocativa lo stesso motivo appare anche in Geremia: «Se le nostre iniquità testimoniano contro di noi, Signore, agisci per il tuo nome... Ma per il tuo nome non abbandonarci, non render spregevole il trono della tua gloria. Ricordati. Non rompere la tua alleanza con noi» (14,7.21)[15].

---

[13] Cf. *La «vita» e la «morte» nel libro del profeta Ezechiele*, in *op. cit.*, 171-172 (161-173).

[14] Dice ottimamente Zimmerli commentando il cap. 18 di Ezechiele: «E dietro a questo si intravede un volto di Dio che non ha nulla a che fare con la volontà del giudice che decide freddamente e con gli occhi legati alla casistica del diritto: "Io non godo della morte di chi muore. Convertitevi e vivrete" (v. 32)» (*op. cit.*, 127).

[15] Vedi anche Baruc: «Non ricordare l'iniquità dei nostri padri, ma

Con un altro linguaggio, di genere affettivo, anche Osea e Geremia, che pure conoscono e hanno annunciato, come Ezechiele del resto, il giudizio terribile di Dio contro il suo popolo, offrono il loro contributo alla scoperta di un Dio di solo amore e di sola grazia. Anzitutto di grande efficacia risulta il comando divino perché Osea non ripudi la moglie infedele, segno profetico dell'amore indefettibilmente fedele di Jahvè al suo popolo che vuole riconquistare a sé per sempre (capp. 1-3)[16]. Abbandonato da Israele, egli non l'abbandona, anzi gli parlerà al cuore (2,16) e lo farà sua sposa per sempre «nella giustizia e nel diritto, nella benevolenza e nell'amore» (2,21), «nella fedeltà» (2,22). In 11,1-9 invece Osea ricorre al simbolo paterno per accentuare l'amorosa fedeltà invincibile di Dio: «Quando Israele era giovinetto, io l'ho amato e dall'Egitto ho chiamato mio figlio. Ma più li chiamavo, più si allontanavano da me... Come potrei abbandonarti Efraim, come consegnarti ad altri, Israele? Come potrei trattarti al pari di Admà, ridurti allo stato di Zeboim?[17]. Il mio cuore si commuove dentro di me, il mio intimo freme di compassione. Non darò sfogo all'ardore della mia ira, non tornerò a distruggere Efraim perché sono Dio e non uomo; sono il Santo in mezzo a te e non verrò nella mia ira» (vv. 1-2.8-9). Jahvè è altro dagli uomini proprio in quanto non ne condivide il mimetismo violento e distruttivo.

Toni del tutto analoghi appaiono in Geremia testimone di questa parola di Dio: «Non è forse Efraim un figlio caro per me, un mio bambino prediletto? Infatti dopo averlo minacciato, me ne ricordo sempre più vivamente. Per questo le mie viscere si commuovono per lui, provo per lui profonda tenerezza» (31,20).

Al Terzo Isaia nel postesilio dobbiamo un oracolo che

---

ricordati ora della tua potenza e del tuo nome» (3,5); Sal 25,11: «Jahvè, per il tuo nome/ perdona la mia colpa: è grande».

[16] Sul matrimonio di Osea e il suo valore simbolico vedi il commentario di H.W. Wolff, Neukirchen 1961, 6-80.

[17] Le città di Adma e Zeboim appaiono anche altrove nella bibbia ebraica ma sempre insieme a Sodoma e Gomorra (Gen 10,19; 14,2.8; Dt 29,22).

rovescia del tutto il principio secondo cui Dio si fa trovare solo da quanti lo cercano, come si è visto sopra[18]: «Mi feci trovare da chi non mi cercava. Dissi: "Eccomi, eccomi" a gente che non invocava il mio nome» (65,1). Ma ad onor del vero si deve aggiungere che poco dopo lo stesso profeta annuncia la seguente reazione di Jahvè all'infedeltà del suo popolo: «Io non tacerò finché non avrò ripagato le vostre iniquità e le iniquità dei vostri padri, tutte insieme, dice il Signore» (vv. 6-7).

Ad essere rigorosi il bifrontismo divino non appare qui superato del tutto, perché l'accentuazione di Jahvè che agisce per riguardo del suo nome e rivelando se stesso quale Dio di amore, di grazia e di fedeltà inconcussa, e non con reazione uguale e contraria alla cattiva condotta umana, appare sullo sfondo dell'esilio interpretato come terribile castigo. In ultima analisi, sembra di essere ancora all'interno dello schema suddetto «non più / per sempre»[19]. Ma in realtà un passo avanti – e io credo decisivo – è stato compiuto, quando diverse voci profetiche hanno afferrato e affermato l'alterità di Dio rispetto all'uomo e al suo mimetismo e simmetrismo di essere violento e capace di bene e di male, di vita e di morte, di creatività e di distruttività. Jahvè agisce in linea con il suo essere proteso a risuscitare i morti (cf. Ez 37), non a condannare a morte i vivi, siano essi colpevoli, violenti, nemici, oppressori. Egli risponde all'uomo finito non condannandolo alla morte eterna, ma donando il suo spirito creativo di un nuovo centro decisionale o, detto biblicamente, di un nuovo cuore, e abilitandolo così a riscattarsi dalla propria impotenza di amore e di bene (cf. Ez 36,26-28).

---

[18] Vedi 1 Cron 28,9: «Se lo ricercherai, ti si farà trovare; se invece l'abbandonerai, egli ti rigetterà per sempre» e 2 Cron 15,2: «Se lo ricercherete, si lascerà trovare da voi, ma se lo abbandonerete, vi abbandonerà», due testi che abbiamo già citato sopra.

[19] Lo stesso Ezechiele, proprio nel contesto delle sue affermazioni più innovative, ha la seguente parola divina riferentesi all'esilio, effetto del giudizio di condanna, e alla ricostruzione del popolo nella terra: «I popoli che saranno rimasti attorno a voi sapranno che io, il Signore, ho ricostruito ciò che era distrutto e ricoltivato la terra che era un deserto» (36,36).

Il peso condizionante dello stereotipo religioso e dell'arcaismo dei simboli sacri non ha risparmiato neppure personalità creative quali Ezechiele, Osea, Geremia, come non ne saranno esenti lo stesso Gesù e i protagonisti originari del suo movimento. Nello stesso tempo però si può rilevare come esso non abbia impedito la creazione di un'immagine divina nuova e alternativa, vissuta non senza incoerenza, come si è rilevato appena sopra, e con l'evidente limite del restringimento del suddetto orizzonte all'agire di Jahvè con il suo popolo. Ciò tuttavia appare comprensibile, se si pensa che la loro intuizione creativa ha preso le mosse dalla catastrofe dell'esilio d'Israele. Ma a questo proposito uno sviluppo positivo della fede israelitica è attestato nel libretto del profeta Giona, di cui parlerò subito.

4. Il Dio che Giona non può accettare

Nel postesilio a Gerusalemme e nella Giudea si era andata costituendo una comunità riunita attorno al tempio e al culto, sotto l'autorità del sommo sacerdote, nella rigorosa osservanza della legge mosaica. Integrata nell'impero persiano prima e poi soggetta al dominio tolemaico e seleucida, dovendo far fronte alla cultura egemone dei dominatori aveva accentuato la sua identità e separatezza nei confronti del mondo esterno con atteggiamenti di chiusura. Il libretto di Giona, attribuito al sec. III, sotto forma di novella affronta il problema del rapporto del popolo dell'alleanza divina con i pagani e, ancor prima, quello del rapporto di Jahvè con i popoli idolatri[20].

Certo non era la prima volta, perché già la tradizione jahvistica, alla luce dei trionfi militari di Davide e della conseguente costituzione di un impero integrante popoli stranieri, come Moab, Edom, Ammon e parte del territorio filisteo, aveva riflettuto in proposito, giungendo a una so-

[20] Cf. il commento di H.W. Wolff nella collana «Biblischer Kommentar. Altes Testament», XIV/3, Neukirchen 1977, 53ss.

luzione universalistica di carattere centripeto però, imperniata sulla centralità di Israele. Jahvè ha scelto la discendenza di Abramo perché fosse mediatrice della benedizione divina per tutte le tribù della terra: «Benedirò coloro che ti benediranno e coloro che ti malediranno maledirò e in te si diranno benedette tutte le famiglie della terra» (Gen 12,3)[21]. Le attese dei profeti per il futuro nuovo riguadavano pure il destino dei popoli, non solo la sorte d'Israele, come è stato accennato sopra. Ma si era fatta sentire anche la voce profetica di Naum che aveva esultato per la caduta della nemica Ninive, capitale dell'impero assiro conquistata e distrutta dai babilonesi nel 612, innalzando un inno a Jahvè «geloso e vendicatore... pieno di sdegno» che «si vendica degli avversari e serba rancore verso i nemici» (1,2). Dunque non erano assenti posizioni di rigido nazionalismo che rischiavano di ghettizzare Dio stesso, monopolizzando per sé la sua grazia e riservandone l'ira distruggitrice ai popoli pagani.

Nel libro di Giona il vero protagonista è Jahvè che apre la vicenda mandando il profeta in missione a Ninive e la chiude con una domanda retorica. Da parte sua Giona vi assume il ruolo dell'antagonista: non vuole obbedire al comando divino e fugge; ripreso e condotto di forza nella grande metropoli assira, invece di rallegrarsi per l'esito felice della sua predicazione che aveva portato tutti i niniviti e persino il loro bestiame a fare penitenza, si mostra di pessimo umore e rinfaccia a Jahvè il comportamento di grazia; infine senza reazione alcuna ascolta la parola ultima di Dio in forma di interrogativo retorico.

Egli impersona quel fedele israelita che si è costruito l'immagine di un Dio dalla duplice faccia, benigna verso Israele e punitrice nei confronti degli altri popoli, soprattutto se si tratta di nemici mortali del popolo dell'elezione. Per questo fugge dalla missione, segno chiaro della volontà divina di fare grazia a Ninive, meritevole invece ai suoi

---

[21] Cf. in proposito lo studio di N. Negretti, *La benedizione su tutti i popoli*, in M. Hengel-N. Negretti, *Violenza e non violenza*, Marietti, Torino 1977, 5-32.

occhi di distruzione esemplare. Il testo sottolinea l'idea di lontananza: Giona s'imbarca per Tarsis, estremo confine occidentale del mondo, «lontano dal Signore», dice per due volte il testo (1,2; cf. anche 1,10); una lontananza spaziale e insieme esistenziale, perché egli non vuol avere nulla a che fare con un Dio che si cura amorevolmente di Ninive. Jahvè però di forza lo riprende e lo mette in cammino verso la città assira su un tragitto imprevisto, cioè per via mare dal Mediterraneo al golfo Persico e quindi per via fluviale sino a destinazione, e trasportato dentro il ventre di un grosso cetaceo. La novella ricorre qui al grottesco e a toni ironici, ma non indulge al pittoresco fine a se stesso, perché appare chiaro l'intento di esaltare la signoria sovrana e potente di Dio sul mondo, capace di superare gli ostacoli eretti contro la realizzazione dei suoi progetti, e di magnificarne l'iniziativa di grazia che salva Giona e i marinai dell'imbarcazione salpata per Tarsis e squassata da una tempesta terribile.

Il comando divino di andare a Ninive viene ripetuto (3,1) e questa volta il profeta obbedisce. Alla sua parola tutti gli esseri viventi della metropoli assira, persone e animali, fanno penitenza e ottengono il perdono divino: «Dio vide... che si erano convertiti dalla loro condotta malvagia, e Dio si dispiacque del male che aveva minacciato di fare loro e non lo fece» (3,10). Risuona qui la dottrina tipica della tradizione deuteronomistica della conversione come via al perdono divino, che fa dipendere la grazia divina dal cambiamento di vita del peccatore.

La vicenda poteva anche chiudersi con questo lieto fine. Ma evidentemente l'autore, volendo perseguire non uno scopo edificante, ma ben altro fine, costruì come vertice un dialogo serrato e drammatico tra Giona e il suo Dio. Il profeta sorprendentemente si dispiace dell'esito positivo della sua missione (4,1). In realtà egli è coerente con se stesso e con la sua passata decisione di fuggire a Tarsis; come allora, così adesso non può accettare un tale Dio: «Signore, non era forse proprio questo che dicevo quand'ero nel mio paese? Perciò mi affrettai a fuggire a Tarsis, perché so che tu sei un Dio misericordioso e clemente, longanime, di grande amore e che si dispiace del male minacciato»

(4,2). La supplica a Jahvè perché gli tolga la vita, essendo per lui preferibile morire che vivere (4,3), esprime la sua incapacità a convivere con un Dio che invece di condannare i cattivi fa di tutto per ricuperarli e salvarli. Un interrogativo divino finalizzato a far riflettere l'indispettito profeta sulla sua reazione chiude il primo atto del dialogo: «Ti sembra giusto essere sdegnato così?» (4,4).

La situazione interiore di Giona si fa più insostenibile quando una pianta di ricino che gli faceva ombra, seccata notte tempo da un verme, lo priva di un sollievo prezioso; sotto il solleone ripete la sua supplica a Dio: «Meglio morire che vivere» (4,5-8). Allora Jahvè gli impartisce una salutare lezione: avendo Giona risposto, su sollecitazione divina, che la sua irritazione è più che giustificata (4,9), con un argomento *a fortiori* gli mostra che, se lui ha avuto compassione del ricino morto, quanto più, dice, «io non dovrei aver compassione di Ninive, quella grande città, nella quale sono più di centoventimila persone, che non sanno distinguere fra la mano destra e la sinistra, e una grande quantità di animali?» (4,11).

La risposta è lasciata sospesa, ma è chiaro che l'autore si aspetta dal lettore una risposta affermativa: sì, è giusto che Jahvè abbia compassione dei viventi di Ninive e quindi s'impegni ad evitarne la morte provocata dalle scelte di vita sbagliate degli interessati. È un suo «dovere» aver pietà non solo di Israele, ma anche degli altri popoli, non esclusi i nemici del popolo della sua alleanza, perché è «un Dio misericordioso e clemente, longanime, di grande amore» e che si dispiace del male minacciato (4,2).

Nessuna condizione umana è qui richiesta; tutto poggia soltanto sulla compassione di Dio; per questo egli interviene a salvare la vita delle persone e degli animali di Ninive, la quale gli sta a cuore più di ogni altra cosa. Per la medesima ragione gli dispiace della morte che gli uomini si attirano con la propria condotta, e agisce per impedirlo, per quanto gli attiene. In breve, vi appare un Dio avente un solo volto, quello di *mysterium fascinans*, parimenti per tutti gli uomini. L'immagine del Giano bifronte ha lasciato il posto a quella alternativa di un Dio universale di solo amore e di sola grazia.

IL VISSUTO DI GESÙ: SIMBOLO RELIGIOSO E CODICE ETICO

La lettura delle Scritture cristiane non può abbandonare Gesù di Nazaret alla zona di fitta ombra e d'invincibile silenzio delle realtà a noi sconosciute. Non ha scritto nulla di proprio pugno, è vero, e la bibbia cristiana raccoglie gli scritti dei protagonisti del suo movimento nei primi cento anni di vita. Né i suoi discepoli della prima ora ci hanno lasciato ricordi e memorie di genere rigorosamente storico. Gli stessi vangeli infatti, che pure si occupano della sua parola e della sua azione, in realtà lo presentano trasfigurato dalla luce del mattino di pasqua, volendo dar voce alla fede nel risorto, vissuto come vivo e presente in mezzo ai suoi sotto il segno dello Spirito. Per questo le sue parole, di regola slegate dal contesto originario, sono state rilette e attualizzate dalle prime comunità in base alle loro esigenze catechistiche, pastorali e missionarie, e i fatti di cui fu protagonista sono stati narrati secondo moduli letterari del tempo e interpretati sempre a fini di propaganda religiosa o d'insegnamento per i credenti. Soprattutto nessun evangelista si è curato di tracciare l'arco completo della sua storia, rendendo così impossibile la conoscenza della linea di sviluppo della sua personalità e della sua azione. In breve, la critica storico-letteraria moderna ha riconosciuto da tempo l'impossibilità di scrivere una sua biografia.

Non ci si deve però rassegnare né appare saggio assumere posizioni disfattistiche. Se il metodo della storia delle forme (*Formgeschichte*) ha escluso per sempre la possibili-

tà di ricostruire la sua vita, resta vero che negli ultimi decenni la ricerca si è impegnata a ripercorrere a ritroso le fasi del processo di redazione e di tradizione del materiale evangelico (*Traditionsgeschichte*), risalendo a stadi arcaici e toccando qua e là il primo anello della catena, lo strato del Gesù storico. Non lo si può dire dunque estraneo all'indagine storica, che non rinuncia alla possibilità di evidenziare alcune pietre miliari del suo itinerario terreno, appunto quelle poche ma significative che emergono da un paziente lavoro di scavo, capace di andare oltre il testo redazionale dell'ultimo quarto del I secolo e di travalicare anche la fase della tradizione cristiana dei primissimi tempi[1].

Il metodo seguito consiste nel mettere in atto le risorse della filologia e della stilistica aramaica per scoprire, nei detti evangelici di Cristo, l'impronta originale del loro autore[2]. Soprattutto sono stati applicati tre criteri che permettono di sceverare, nel materiale evangelico, ciò che risale di certo o con molta verosimiglianza a Gesù: della diversità o discontinuità o originalità, della somiglianza o continuità, della molteplice attestazione. Ecco come E. Kaesemann ha enunciato il primo: «Abbiamo un terreno in un certo senso solido sotto i piedi in un caso: quando una tradizione, per un qualche motivo, non può essere né desunta dal giudaismo, né attribuita alla cristianità primitiva, e specialmente quando il giudeo-cristianesimo ha temperato e ritoccato del materiale ricevuto dalla tradizione, perché ritenuto troppo audace»[3]. Si tratta, come si può

---

[1] Cf. I. de La Potterie, *De Jésus aux évangiles: Tradition et Rédaction dans les Evangiles Synoptiques*, Gembloux 1967 (trad. it. presso l'editrice Cittadella di Assisi); G. Bornkamm, *Gesù di Nazaret: I risultati di quaranta anni di ricerche sul «Gesù della storia»*, Claudiana, Torino 1968; J. Dupont (a cura), *Jésus aux origines de la christologie*, Gembloux 1975; Idem, *A che punto è la ricerca sul Gesù storico?*, in AA.VV., *Conoscenza storica di Gesù*, Paideia, Brescia 1978, 7-31; Ch. Perrot, *Gesù e la storia*, Borla, Roma 1981; R. Fabris, *Gesù di Nazaret: Storia e interpretazione*, Cittadella, Assisi 1983.

[2] Cf. soprattutto J. Jeremias, *Teologia del Nuovo Testamento*, I: *La predicazione di Gesù*, Paideia, Brescia 1976, 9-54.

[3] E. Kaesemann, *Il problema del Gesù storico*, in «Saggi esegetici», Marietti, Casale Monferrato 1985 (or. 1954), 48.

vedere, di un criterio rigoroso ma anche minimalistico, incapace di cogliere la continuità di Gesù con il suo ambiente. In parte almeno tale inconveniente viene superato quando, nel secondo criterio, si passa ad attribuire al nazareno ciò che nel materiale dei vangeli appare coerente con la sua immagine stabilita in precedenza. Infine un detto o un fatto di Gesù attestato in più fonti autonome ha buone probabilità di essere un elemento della tradizione antica[4]. In particolare lo studio critico-storico delle parabole evangeliche ha raggiunto risultati eccellenti nell'individuare, al di là delle successive interpretazioni, i tratti originari dei racconti[5].

In questo e in capitoli successivi la nostra attenzione cadrà sul vissuto profondo e personale di Gesù di Nazaret, emergente dalle sue parole e azioni e caratterizzato da immagini di Dio o simboli religiosi ricevuti dalla ricca eredità ebraica del suo popolo, ma in lui presenti con accentuazioni proprie e funzionanti in maniera originale. Voglio dire che nella sua esistenza simboli religiosi e codici di comportamento imposti a sé e proposti agli altri si presentano strettamente connessi, in quanto i primi fondano e motivano i secondi. In concreto, il disvelamento del volto di Dio impresso nella sua anima mirava, da una parte, a suscitare atteggiamenti conseguenti nei destinatari della sua parola e azione e, dall'altra, a giustificare il suo modo di agire altamente provocatorio in una società dominata dal culto delle osservanze religiose, etiche e rituali e dalla conseguente logica della separatezza discriminante i non osservanti, gli impuri, i pagani.

1. L'immagine di Dio e l'amore dei nemici

Se non proprio le *ipsissima verba* di Gesù, certo la sua

Marietti, Casale Monferrato 1985 (or. 1954), 48.

[4] Cf. F. Lambiasi, *L'autenticità storica dei Vangeli: Studio di criteriologia*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1986.

[5] Cf. Ch. H. Dodd, *Le parabole del regno*, Paideia, Brescia 1970;

ipsissima intentio è presente, a detta dei critici anche più rigorosi, nel comandamento dell'amore dei nemici, giunto a noi nelle due versioni parallele di Matteo 5,43-45 e di Luca 6,27-28.35, risalenti, si crede, a una fonte comune andata perduta e siglata dai critici come Q, abbreviazione di Quelle (fonte)[6]. Il confronto ci conduce a rilevarvi le tracce evidenti del processo di rielaborazione redazionale e a risalire di stadio in stadio nel processo di tradizione fino al suo punto di partenza. Anzitutto la forma antitetica del comandamento propria del primo evangelista: «Avete ascoltato che fu detto (da Dio): Amerai il tuo prossimo e odierai il tuo nemico. Ma io vi dico: Amate i vostri nemici e pregate per quelli che vi perseguitano» (5,43-44) sembra un chiaro elemento redazionale di Matteo che così conclude in bellezza la serie delle sei antitesi del cap. 5. Inoltre, abbinando al comandamento dell'amore del prossimo, testimoniato in Lev 19,18, il comando di odiare il nemico, assente nella bibbia ebraica, ma presente negli scritti di Qumran[7], l'evangelista rafforza l'idea a lui cara della parola autorevole e nuova di Cristo. Più originale si rivela Luca in cui l'imperativo di Gesù non è contrapposto a nes-

---

J. Jeremias, *Le parabole di Gesù*, Paideia, Brescia 1973; J. Dupont, *Il metodo parabolico di Gesù*, Paideia, Brescia 1978; V. Fusco, *Oltre la parabola: Introduzione alle parabole di Gesù*, Borla, Roma 1983.

[6] Cf. D. Luehrmann, *Liebet eure Feinde (Lk 6,27-36/ Mt 5, 39-48)*, in «Zeitschrift fuer Theologie und Kirche» 69(1972)412-438; P. Hoffmann, *Feindesliebe*, in P. Hoffmann-V. Eid, *Jesus von Nazareth und eine christliche Moral*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1975, 147ss; L. Schottroff, *Gewaltverzicht und Feindesliebe in der urchristlichen Jesustradition (Mt 5,38-48; Lk 6,27-36)*, in «Jesus in Historie und Theologie» (Fs. H. Conzelmann), Tuebingen 1975, 197-221; U. Luz, *Das Evangelium nach Matthaeus (Mt 1-7)*, Neukirchen 1985, 305ss; G. Barbaglio, *L'amore dei nemici*, in «Bozze» n. 4 (1985) 23-33.

[7] Cf. il seguente passo del *Manuale di disciplina*: «... per amare tutti i figli della luce, ciascuno secondo la sorte riservatagli dal pensiero di Dio, e odiare tutti i figli delle tenebre, ciascuno secondo la sua consapevolezza nel giudizio di vendetta di Dio» (1QS 1,9-10), citazione tratta da M. Burrows, *Prima di Cristo: La scoperta dei rotoli del Mar Morto*, Feltrinelli, Milano 1961, 362.

sun altro comandamento: «Ma io dico a voi che ascoltate: Amate i vostri nemici...» (6,27).

I due evangelisti si differenziano anche nei contenuti oggettivi del comandamento, articolato secondo Matteo in forma binaria, amore dei nemici e preghiera per i persecutori, secondo Luca invece con quattro stichi: «Amate i vostri nemici, fate del bene a quelli che vi odiano, benedite coloro che vi maledicono, pregate per quanti vi maltrattano»». Ora il motivo dei persecutori, che tende a interpretare, limitandoli, i nemici in senso religioso, con tutta probabilità appartiene al lavorio redazionale di Matteo, che nella sua opera tradisce un particolare interesse per la persecuzione, essendo la sua comunità esposta all'ostilità dell'ambiente. La formulazione quaternaria di Luca, retta dal parallelismo sinonimico che specifica «i nemici» con i termini equivalenti «quelli che vi odiano», «coloro che vi maledicono», «quanti vi maltrattano», ha buone probabilità di essere arcaica; ma si potrebbe anche ipotizzare un'espressione gesuana semplice: «Amate i vostri nemici». In ogni modo non cambierebbe il senso del comandamento.

La motivazione religiosa invece trova in Matteo un linguaggio concreto e plastico che si fa preferire a quello più dottrinale di Luca: «affinché diventiate figli del Padre vostro che è nei cieli, perché fa sorgere il suo sole su cattivi e buoni e fa piovere su giusti e ingiusti» (5,45). Luca invece attesta: «e sarete figli dell'Altissimo, poiché egli è buono verso gli ingrati e cattivi» (6,35). Anche la prospettiva futura della figliolanza divina («e sarete») sembra di carattere redazionale; infatti già nelle beatitudini e rispettive maledizioni Luca tradisce la sua accentuazione escatologica. L'«affinché diventiate» di Matteo corrisponde meglio all'orientamento originale di Gesù, per il quale la svolta decisiva della storia ha già avuto inizio. La determinazione paterna di Dio come «il Padre vostro che è nei cieli» al contrario è tipica del primo evangelista e dobbiamo attribuirla alla redazione.

Possiamo dunque concludere che il comandamento dell'amore dei nemici originariamente risuonò più o meno in questi termini e con la seguente motivazione religiosa: «Amate i vostri nemici, affinché diventiate figli dell'Altissimo

che fa sorgere il suo sole su cattivi e buoni e fa piovere su giusti e ingiusti»[8].

Esso ci offre in realtà uno spaccato di vita del nazareno, ricco non solo di grande sensibilità etica, ma anche e soprattutto di una buona e positiva immagine di Dio, da cui scaturisce l'imperativo dell'amore dei nemici. Gesù vi si disvela come una persona che nel fondo del suo vissuto religioso, lungi dall'essere determinato essenzialmente da dottrine, credenze, stereotipi, appare attento alle esperienze più elementari, quali il sorgere del sole e la pioggia che cade dal cielo[9]. Egli non si ferma però al puro dato visivo; vive l'uno e l'altro fenomeno della natura come un agire benefico di Dio: è lui che fa levare il sole e fa piovere. Dentro la sua anima è presente un'immagine divina dinamica, interessato come è non all'essenza di Dio ma alla sua azione con cui entra in relazione con il mondo, procurandoci beni necessari all'esistenza umana, anzi le fonti stesse del nostro vivere. Infatti non è solo la cultura antica che certifica la nostra dipendenza dal sole e dalla pioggia. A differenza dell'uomo moderno invece Gesù parla del sole che è di Dio: questi non tiene gelosamente per sé quanto di buono e prezioso possiede, ma lo condivide con gli uomini. A costoro dunque il creatore si relaziona non come a rivali, ma puro da spirito di competizione, spartendo con essi ciò che è suo. La radice della violenza, individuata acutamente da R. Girard nella rivalità che non sa sopportare il possesso in comune dello stesso bene, non attecchisce nel giardino di Dio.

Soprattutto Gesù percepisce nei fenomeni naturali sud-

---

[8] Non ci interessa qui l'altra motivazione espressa da Luca nel modo seguente: «e sarà la vostra mercede molta» (6,35) e in Matteo con un giro ampio di proposizioni presenti anche nel terzo vangelo in maniera più estesa: «Se infatti amate quelli che vi amano, quale mercede avete? Non fanno la stessa cosa anche i pubblicani? E se salutate soltanto i vostri fratelli, che cosa fate di speciale? Non fanno la stessa cosa anche i pagani?» (5,46-47; cf. Lc 6,32-34).

[9] Cf. lo studio di D. Luehrmann, *Der Verweis auf die Erfahrung und die Frage nach der Gerechtigkeit*, in «Jesus Christus in Historie und Theologie» (Fs. H. Conzelmann), Tuebingen 1975,185-196, spec. 193-194.

detti l'agire indiscriminato del creatore, che parimenti fa sorgere il suo sole e fa piovere su tutti gli uomini, siano essi buoni o cattivi, facciano o meno la sua volontà, cioè siano giusti o ingiusti. Nessun bifrontismo: Dio non presenta un volto «affascinante» e un altro «tremendo», non è *mysterium fascinans* per gli uni e *mysterium tremendum* per gli altri. Agli occhi del nazareno si disvela nella natura con una sola faccia, quella benefica e di condivisione per tutti. Potremmo parlare di un suo rapporto positivamente asimmetrico con gli uomini, a cui si relaziona non secondo la dinamica della reazione uguale e contraria, del tipo «benefico con i buoni e malefico con i cattivi», ma mediante la donazione del suo sole e della pioggia sia a chi lo accoglie sia a quanti lo rifiutano.

Sempre con una categoria mutuata da R. Girard siamo autorizzati ad escludere da questa immagine religiosa di Cristo ogni forma di *mimesis*, che spinge a respingere chi ci respinge e ad accettare solo quelli che ci accettano. La stessa cosa si potrebbe esprimere dicendo che il Dio vissuto dal nazareno non appare reattivo all'uomo, cioè non agisce in maniera sintonica al comportamento e atteggiamento umano assunto nei suoi confronti. Né veste i panni del giudice che discrimina tra innocente e colpevole, assolvendo il primo e condannando il secondo. La natura, vuol dire Gesù, ci manifesta un Dio che è fonte di vita parimenti per tutti. È vero che gli uomini si differenziano davanti a lui, accettando gli uni, i giusti, il suo volere come norma di vita e rifiutandolo gli altri, gli ingiusti; ma egli non differenzia la sua azione con cui fa levare il sole e fa cadere la pioggia, donati ugualmente a tutti.

Se è così, risulta anche chiara la gratuità dell'agire di questo Dio, sollecitato e provocato a condividere il suo sole e la sua pioggia non dagli uomini, bensì da se stesso. Certo non saranno gli ingiusti a meritare che egli li benefichi, ma neppure ciò vale dei giusti, perché altrimenti la sua relazione con l'umanità risulterebbe simmetrica e conseguentemente non indiscriminata, come invece è. Il codice del gratuito dunque, non quello del dovuto, ne qualifica l'azione con cui entra in rapporto con l'umanità.

Ora nell'ambiente giudaico del tempo, come testimonia

la tradizione rabbinica, era presente alla coscienza religiosa l'ovvia osservazione che Dio fa sorgere il sole e fa piovere su buoni e cattivi, dimostrando la sua indiscriminata benevolenza. Così rabbi Aqiba († 135 circa d.C.) si domanda: «Sta scritto: "Il sole sorse su di lui" (Gen 32,32). È che il sole è sorto solo per lui, non è sorto per tutto il mondo?»[10]. Rabbi Giosuè (350 circa) dice: «Hai visto tu nella tua vita che la pioggia è caduta sul campo del pio e non è caduta sul campo del malvagio? Oppure il sole sarebbe sorto sugli israeliti giusti e non sugli empi? Dio fa sorgere il suo sole sugli israeliti e sulle nazioni; perciò è detto: Buono è Jahvè verso tutti ecc.». A rabbi Abbahu (300 circa) dobbiamo il detto: «È più grande il giorno della pioggia che non la risurrezione dei morti, perché ecco, la risurrezione dei morti vale solo per i giusti, gli scrosci di pioggia invece sia per i giusti come anche per gli empi».

Ma tutto non doveva essere così pacifico, perché sappiamo di interpretazioni e distinzioni rabbiniche in materia, che sottintendono l'esistenza di un gravissimo problema teologico sentito acutamente dai «teologi» del tempo: come conciliare il dato naturale di esperienza con la credenza, assai avvertita allora, in Dio giusto retributore che premia i giusti e castiga gli ingiusti? In concreto, l'indiscriminata benevolenza di Jahvè, disvelata nel libro della natura, letto dalla tradizione ebraica e dallo stesso Gesù quale documento della sua rivelazione, non ne contraddice la giustizia? Come dunque risolvere il problema?

Una prima linea di pensiero, mettendo in sordina la contraddizione suddetta, riteneva di poter legare il dono della pioggia al merito umano, come appare in rabbi Chijja (360 circa) che, avendo udito le nubi dire di essere dirette al territorio di Ammon e Moab, si rivolse a Dio in questi termini: «Signore del mondo, quando tu desti la Torah

---

[10] Questo e i testi rabbinici seguenti sono citati dalla raccolta di H.L. Strack – P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, I, Muenchen 1974, 374ss.

al tuo popolo Israele, l'hai offerta in giro presso tutti i popoli del mondo, ma essi non l'accettarono – e ora tu vuoi dare loro la pioggia?». Allora le nubi fecero cadere la pioggia dove stava il rabbi, cioè sulla terra d'Israele. Un secondo indirizzo pensò d'introdurre una netta distinzione tra storia e al-di-là ed è testimoniato da rabbi Chanina (225 circa). Questi infatti interpreta il detto di Sal 145,9, collegato nella tradizione rabbinica – come abbiamo visto sopra – con l'osservazione che Dio fa sorgere il sole e fa piovere su tutti, alla luce di un altro detto del Salterio. Ecco la sua esegesi rabbinica: «"Buono è Jahvè per tutti" (Sal 145,9), cioè in questo mondo; ma del mondo avvenire, che un giorno verrà, è detto: "Fa' del bene, Jahvè, ai buoni" (Sal 125,4)». Rabbi Eleazar (270 circa) oppone invece all'iniziativa universale di Jahvè la sua preferenziale premura per i giusti. A questo scopo abbina due passi biblici: «Buono è Jahvè verso tutti» (Sal 145,9) e «Jahvè è buono verso quelli che lo attendono» (Lam 3,25), e commenta: «Come un uomo che ha un giardino; quando lo inaffia, lo inaffia tutto, ma quando zappa, zappa solo le piante buone (così Dio dispensa la pioggia a tutti, ma la cura speciale vale per i giusti)».

A Gesù invece sono estranee discussioni di scuola, problematiche teologiche, ogni avvertenza per l'apparente contraddizione in Dio tra benevolenza universale e giustizia retributiva. Egli assume con semplicità e coerenza la voce della natura in cui si manifesta il creatore: questi è esattamente come appare nel far sorgere il suo sole e far piovere su tutti, dunque un Dio di benevolenza indiscriminata e di grazia. Nessuna difficoltà teologica, nessun tentativo concordistico, solo irenica accettazione dell'identità divina espressa nella natura. Mi sembra di poter dire che il «rabbi» di Galilea, un rabbi non accademico, si esprime qui in tutta sintonia con il posteriore rabbi Shemuel (260 circa), che in questo modo spiega la bontà universale e indiscriminta del Signore: «Buono è Jahvè per tutti ed estende la sua pietà su tutti; poiché così è la sua natura, che egli ha pietà».

Ma ancor più originale appare come «funziona» nel nazareno tale simbolo religioso, non confinato nella sua ani-

ma quale esperienza chiusa in se stessa, una realtà da contemplare e in cui beatamente naufragare. Esso fa da ponte a un preciso codice di comportamento umano, appunto al doveroso amore dei nemici, motivandolo e giustificandolo: se Dio agisce con benevolenza verso tutti, buoni e cattivi, anche i discepoli di Cristo, destinatari del suo comandamento[11], devono agire benevolmente verso tutti, amici e nemici. Se il comandamento della bibbia ebraica, espresso in Lev 19,18, parlava di amore per il prossimo, proprio in forza della suddetta immagine divina Gesù ne supera la limitazione estensiva, allargandolo ai nemici. Nessuna discriminazione, come Dio non discrimina quando fa sorgere il suo sole e fa piovere; asimmetrismo e antimimetismo nel reagire all'azione dei nemici, come il creatore risponde in maniera asimmetrica e antimimetica a chi lo rifiuta non rifiutandolo ma beneficandolo. Non per nulla le due versioni evangeliche concludono il brano con l'esplicita formula di carattere imitazionistico «come così»[12]: come il Padre celeste, così i discepoli di Gesù: «Siate misericordiosi come misericordioso è il Padre vostro» (Lc 6,36); «Sarete dunque voi perfetti come il Padre vostro celeste è perfetto» (Mt 5,48)[13].

Per la verità il passaggio dal simbolo religioso al codice etico avviene non direttamente, ma attraverso la categoria della figliolanza divina: la pratica dell'amore dei nemici è la via maestra per farsi figli di Dio: «affinché diventiate

[11] In proposito si vedano i convincenti studi di G. Lohfink, *Wie hat Jesus Gemeinde gewollt?*, Freiburg 1982, 47ss. (trad. it. presso le edizioni Paoline); *Der ekklesiale Sitz im Leben der Aufforderung Jesu zum Gewaltverzicht (Mt 5,39b-42/ Lk 6,29s)*, in «Theologie und Philosophie» 162(1982) 236-253.

[12] Vorrei precisare la categoria di imitazione, distinguendola dalla *mimesis* di cui parla R. Girard e che è fonte di rivalità e violenza. In realtà Gesù non chiede di fare ciò che Dio fa: far sorgere il sole e far piovere appartiene in esclusiva al creatore; ma di comportarsi secondo la sua stessa dinamica che esclude la reazione uguale e contraria.

[13] La versione di Luca qui si fa preferire a quella di Matteo che risente, quanto al motivo della perfezione, della rielaborazione dell'evangelista o della sua tradizione.

figli del Padre vostro che è nei cieli». Nel cristianesimo delle origini l'essere figli di Dio era visto come realtà posseduta per grazia. «Tutti voi infatti siete figli di Dio per la fede in Cristo Gesù» (Gal 3,26); «Dio mandò il suo figlio... perché ricevessimo l'adozione a figli» (Gal 4,4-5); «A quanti però l'hanno accolto [il Verbo incarnato], ha dato potere di diventare figli di Dio: a quelli che credono nel suo nome, i quali... da Dio sono stati generati» (Gv 1,12-13). Per Gesù invece è un traguardo storico da raggiungere attraverso precisi comportamenti di vita, in concreto amando i nemici. Perché così facendo ci si comporta al pari di Dio, secondo la stessa dinamica operativa di indiscriminata benevolenza per buoni e cattivi. Vi emerge, mi sembra, il principio della somiglianza e identità tra padre e figlio. Gesù vuol dire: tale il padre, tale il figlio. Dunque per diventare figli di Dio i discepoli devono agire secondo lo stesso codice di comportamento divino espresso nel far sorgere il sole e far piovere su buoni e cattivi.

Per completezza diciamo che il codice dell'amore dei nemici appare assai vicino all'imperativo della non-violenza, che in Matteo costituisce un'antitesi a parte, mentre in Luca e con tutta probabilità già in Q appare strettamente collegato[14]. Ecco la versione matteana: «Avete udito che fu detto (da Dio): Occhio per occhio e dente per dente. Ma io vi dico di non contrastare il cattivo; ma chiunque ti percuote sulla tua guancia destra, porgigli anche l'altra; e a chi ti vuole intentare causa per prendere la tua tunica, lasciagli anche il mantello; e chiunque ti angarierà per un miglio, vai con lui per due; da' a chi ti chiede e non sottrarti a chi vuole prestiti da te» (5,38-42). Ai tre imperativi specificativi del comandamento dell'amore dei nemici Luca fa seguire questi: «A chi ti percuote sulla guancia presenta anche l'altra, e a chi prende il tuo mantello non rifiutare neppure la tunica; a chiunque ti chiede da', e a

---

[14] Oltre agli studi già citati di L. Schottroff e di G. Lohfink vedi l'articolo di F. Neugebauer, *Die dargebotene Wange und Jesu Gebot der Feindesliebe: Erwaegungen zu Lk 6,27-36/ Mt 5,38-48*, in «Theologische Literaturzeitung» 110(1985) 865-876.

chi prende le tue cose non richiederle» (6,29-30). Si noti che Gesù chiede di fronteggiare i violenti non con un atteggiamento puramente passivo, cioè subendo la violenza, ma con una reazione altamente attiva e dotata di una forza provocatoria non comune: porgere l'altra guancia a chi ti percuote, lasciare anche l'ultimo indumento a chi per via giudiziaria, secondo Matteo, o per furto, secondo Luca, ti prende un capo di vestiario; se angariato a prestare una *corvée* a stranieri che occupano il paese, in concreto a far da guida o da accompagnatore per un miglio, fa' questo per due miglia[15]. In particolare, l'imperativo di fare due miglia quando si è richiesti per un miglio solo tradisce un carattere paradossale manifesto. In realtà si tratta di comportamenti sfida, di tipo straordinario[16], finalizzati a far riflettere e soprattutto a far cambiare il violento: un modo per vincere l'ostilità del prepotente, sollecitato a rinunciare al suo modo violento di agire e abbracciare il codice della non-violenza. Gesù quindi comanda non il martirio, né l'offrirsi vittima all'aggressore, bensì una strategia non violenta per conquistare il violento.

Su questa linea interpretativa hanno insistito, a ragione credo, tra gli altri, prima L. Schottroff e poi Neugebauer, citati sopra, ma non mi sembra di poter condividerne il tentativo di estendere questa interpretazione allo stesso comandamento dell'amore dei nemici, inteso come un mezzo per vincervi l'inimicizia e la violenza. La motivazione religiosa di Dio che è benefico verso tutti e l'esortazione a comportarsi come lui si comporta per diventare così suoi figli, mettono l'accento sul destinatario della parola di Gesù, il suo discepolo, chiamato a vincere in se stesso la reattività d'inimicizia di fronte al nemico. Non un missionario teso alle conquiste spirituali, ma un testimone dell'amore

---

[15] Il v. 42 di Mt e il v. 30 di Lc non riguardano più il tema della reazione alla violenza e costituiscono un elemento non omogeneo qui inserito di forza.

[16] Neugebauer attira in proposito l'attenzione sulla forma aoristica dei verbi usati da Matteo, preferibile al presente di Luca e indicativa di azioni non quotidiane, bensì eccezionali.

indiscriminato di Dio nel mondo è il protagonista del comandamento di Cristo. Come il Dio vissuto da Gesù, libero dalla legge della reazione uguale e contraria, agisce nella natura da benefattore di chi l'accetta e di quanti lo rifiutano, così deve essere il discepolo di Cristo, amico parimenti degli amici e dei nemici. Sembra errato il metodo di leggere il comandamento dell'amore dei nemici alla luce dell'imperativo della non-violenza, essendo espressioni di due diversi orientamenti, il primo dell'omogeneità operativa tra padre e figlio, in concreto tra Dio e i discepoli di Gesù, il secondo, appartenente in origine ad altro contesto, indicativo di una strategia vincente nei confronti del violento che aggredisce.

2. Il Dio di grazia «parziale» disvelato in Gesù

Nella società puritana e perbenista del tempo vigeva una cultura religiosa di tipo meritocratico che discriminava violentemente i non-osservanti della legge mosaica e delle numerose tradizioni «dei padri», in particolare «il popolo della campagna» (*'am ha 'ares*)[17], chi faceva un lavoro indegno implicante impurità rituale o disonestà morale[18], i samaritani ritenuti degli scismatici e spesso equiparati agli incirconcisi[19], i pagani chiamati in modo spregiativo «ca-

---

[17] Per esempio. R. Eleazar (270 circa) ha detto: «Non è permesso esser compagni di viaggio di (uno del) "popolo della terra"» (cit. da H.G. Kippenberg-G.A. Wewers, *Testi giudaici per lo studio del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1987, 147-148). Da questa stessa raccolta citiamo: «I rabbi hanno insegnato: sei cose sono state dette riguardo a (quelli del) "popolo della terra": non si affidi loro alcuna testimonianza, non si accolga da loro alcuna testimonianza, non si riveli loro alcun segreto, non li si scelga a tutori degli orfani, non li si scelga ad amministratori della cassa dei poveri, e non si faccia un viaggio insieme a loro» (pag. 149).

[18] Cf. in proposito il capitolo che vi ha dedicato J. Jeremias, *Jérusalem au temps de Jésus*, Paris 1967, 399ss. (trad. it. presso le Dehoniane di Roma). Tra i molti mestieri disprezzati i più vituperati erano quelli dei gabellieri e dei pubblicani.

[19] Per una panoramica vedi H.G. Kippenberg, *I samaritani*, in H.G.

ni»[20], per non dire delle donne[21]. L'immagine di un Dio «di parte», monopolizzato dai giusti come legittimatore della loro superiorità e del disprezzo per gli altri, appare con chiarezza nella parabola evangelica del fariseo e del pubblicano, in cui la preghiera del primo tradisce la sensibilità farisaica: «O Dio, ti ringrazio perché non sono come gli altri uomini, rapaci, ingiusti, adulteri, o anche come questo pubblicano qui; digiuno due volte la settimana sabatica, pago la decima su tutto ciò che acquisto» (Lc 18,11-12).

Ora Gesù si è comportato in maniera assai provocatoria per l'ambiente. Non disdegnava infatti di entrare, gradito ospite, nelle case dei disprezzati, quali erano gli odiati gabellieri, chiamati nei vangeli «pubblicani». Si veda la notizia di Mc 2,15: «E avvenne che molti pubblicani e peccatori si sedevano a tavola insieme con Gesù e i suoi discepoli». Anzi non solo accettava i loro inviti ma anche si autoinvitava, come è avvenuto a Gerico, in casa di Zaccheo, pubblicano-capo della città (Lc 19,1ss). Un gesto di particolare rottura con l'ambiente è stata la vocazione di Levi al suo discepolato: «E passando vide Levi, figlio di Alfeo, seduto alla gabella, e gli dice: Seguimi. E alzatosi lo seguì» (Mc 2,14). Ma anche la buona accoglienza da lui riservata a una prostituta notissima nella città che, introdottasi nella casa del fariseo Simone, dove era stato invitato, gli aveva prestato premurose attenzioni, disattese invece dal padrone di casa, sta a dimostrare la sua libertà d'agire (Lc 7,36-50). L'aver poi additato ai giudei, in particolare a uno scriba esperto nella legge mosaica, il comportamento del buon samaritano dell'omonima parabola come esempio da imitare (cf. Lc 10,30-37) conferma il suo anticonformismo nei confronti del mondo dei giusti e degli osservanti.

Kippenberg-G.A. Wewers, *op. cit.*, 117-141, da cui ci basti citare R. Eliezer (90 circa): «Chi mangia il pane di un samaritano è come colui che mangia carne di maiale». Vedi anche J. Jeremias, *op. cit.*, 461.

[20] Questo epiteto infamante appare di riflesso anche in un racconto evangelico, quando Gesù, rifiutandosi inizialmente di ascoltare la supplica della donna pagana siro-fenicia, risponde che non è bene prendere il pane dalla tavola, destinato ai figli, e gettarlo ai cani (cf. Mc 7,28).

[21] Cf. l'opera citata di J. Jeremias (pp. 471ss).

Ma proprio per questo si è esposto a critiche virulente, attacchi subdoli, denunce disonoranti. Così di fronte alla sua partecipazione alla tavola di Levi con commensali dello stesso genere di vita del padrone di casa, scribi e farisei con tono di rimprovero domandano ai discepoli perché mai il loro maestro osi mangiare con i pubblicani e peccatori (Mc 2,16). La reazione generale al suo essersi invitato da Zaccheo ha assunto i toni di un esplicito rimprovero: «E ciò visto tutti mormoravano dicendo: Da un peccatore è entrato a sedersi a mensa» (Lc 19,7). Soprattutto è stato bollato dai suoi avversari come «amico di pubblicani e peccatori» (Mt 11,19; Lc 7,34), un nomignolo disonorevole che mai più i cristiani avrebbero inventato e che ci attesta, senza ombra di dubbio, le malevole reazioni suscitate. Del resto lo stesso Giovanni ci ha conservato un altro tratto dell'atteggiamento di scandalosa accoglienza riservata da Gesù ai disprezzati del suo ambiente e la conseguente critica dei pii e dei giusti. L'incredulità dei maggiorenti, abbinata al favore conquistato presso il popolo ignorante della campagna (*'am ha 'ares*), era un inoppugnabile argomento contrario per i suoi avversari: «Ha forse creduto in lui qualcuno dei capi o dei farisei? Ma questa gentaglia che non conosce la legge, sono dei maledetti!» (7,48-49). Sempre il quarto evangelista conosce un secondo nomignolo infamante affibbiatogli dai suoi critici: «Non diciamo bene noi che tu sei un samaritano e hai un demonio (dentro di te)?» (8,48).

Costretto a difendersi, l'accusato si giustifica precisando la sua identità e quella dei disprezzati: lui è medico e questi sono degli ammalati (Mc 2,17). Nessuno potrà criticare un dottore che va nella casa del malato a curarlo; allo stesso modo appare legittima la sua condotta nei confronti dei peccatori pubblici. Altre volte e più spesso si appella a Dio, affermando di essere in perfetta sintonia con lui, addirittura d'incarnare lo stesso agire divino. Non c'è chi non veda che si tratta di una legittimazione quanto mai valida, ma nello stesso tempo risultava ai suoi critici ancora più scandalosa di ciò che doveva giustificare. Anch'essi infatti pensavano di avere Dio dalla loro parte. Nello scontro si affrontavano dunque non solo due diversi codici

di agire umano, ma anche, ed è ciò che più ci interessa, due immagini opposte di Dio, due simboli religiosi contrastanti che finivano per tradursi in contrapposti comportamenti, l'uno di separatezza e di discriminazione — non per nulla farisei vuol dire separati — , l'altro, impersonato da Gesù, di accoglienza e di solidarietà. Ancora una volta possiamo toccare con mano la corrispondenza tra simbolo religioso e codice etico, riferito quest'ultimo all'agire di Gesù.

Se nel paragrafo precedente era la natura, interpretata dal nazareno, ad offrirci un'immagine positivamente unifronte di Dio, ora è la sua vicenda storica, illuminata dalle sue parole, che diventa il luogo del disvelamento del volto divino benevolo verso tutti. Anzi qui si va oltre, perché l'immagine religiosa presente ed operante nell'«amico di pubblicani e peccatori» presenta addirittura i tratti di una «parzialità» amorosa di Dio per i disprezzati e gli esclusi. C'è un di più di grazia e di amore nel Dio unifronte di Gesù Cristo per quanti sono contrassegnati dal segno meno. In uno stimolante articolo J. Dupont ha potuto rilevare come «l'immagine che Gesù dà di Dio», «"altra" da quella del giudaismo contemporaneo» esprime «un Dio che s'interessa molto meno ai giusti che non ai peccatori e agli altri marginali della società religiosa», in breve un «Dio dei peccatori»[22]. E poco più avanti lo stesso esegeta precisa: «Il Dio di Gesù è un Dio che non si lascia annettere da una casta o un gruppo chiuso in se stesso. La sua maniera di essere il Dio di tutti ne fa anzitutto il Dio degli esclusi e di quelli per i quali la buona società religiosa non ha che disprezzo»[23].

Possiamo iniziare l'analisi delle testimonianze evangeliche con un inno di lode di particolare interesse, essendo uno dei pochissimi esempi di formule di preghiera di Gesù attestati nei vangeli. Ecco la versione di Mt 11,25-26, da cui quella di Luca (10,21) diverge solo per un verbo com-

---

[22] *Le Dieu de Jésus*, in «Nouvelle Revue Théologique» 109 (1987) 323 (321-344).

[23] *Art. cit.*, 329.

posto in luogo della forma semplice: «Ti benedico, o Padre, Signore del cielo e della terra, perché hai nascosto queste cose ai sapienti e agli intelligenti e le hai rivelate ai piccoli. Sì, o Padre, perché così è stato il beneplacito davanti a te». Al centro sta l'evento della rivelazione divina gratificante paradossalmente «i piccoli», cioè gli ignoranti della legge mosaica e delle centinaia di prescrizioni e divieti della tradizione giudaica[24], mentre i naturali destinatari, i sapienti e gli intelligenti, conoscitori e praticanti della Torah, sono stati esclusi. L'accento cade sull'iniziativa di grazia (*eudokia*, beneplacito) di Dio che si è disvelato a quanti erano privi di qualsiasi titolo di benemerenza e di attitudine. L'esclusione dei sapienti e degli intelligenti serve da fattore di contrasto, che dà ancor più risalto al dono gratuito fatto agli ignoranti, autentico referente della «benedizione». L'oggetto della rivelazione è indicato con un generico pronome neutro: «queste cose/ le». È probabile che Gesù si sia riferito ai «misteri del regno dei cieli», come emerge da un passo parallelo: «Perché a voi è dato (da Dio) di conoscere i misteri del regno dei cieli, ma a loro non è dato» (Mt 13,11; cf. Lc 8,10).

Lo stesso Bultmann ha riconosciuto che siamo davanti a «una parola originariamente aramaica... e d'altra parte non si dà alcun motivo costringente per non attribuirla a Gesù»[25]. Soprattutto s'inquadra benissimo nella sua vicenda di annunciatore della vicinanza del regno di Dio e della sua irruzione nella storia, che ha trovato adesioni sorprendenti in persone disprezzate dall'*élite* religiosa e morale del popolo, mentre questa si è chiusa nella torre d'avorio delle proprie certezze e sicurezze dogmatiche. A conferma del quadro tracciato sopra si veda la parabola dei due figli, uno obbediente nei fatti al volere del padre e l'altro invece solo a parole, raffiguranti nel loro comportamento rispettivamente la feccia della società, peccatori pubblici e pro-

---

[24] Cf. J. Dupont, *Les simples (petayim) dans la Bible et à Qumran: A propos des népioi de Mt 11,25; Lc 10,21*, in «Etudes sur les évangiles synoptiques», Leuven 1985, 583-591.

[25] *Formgeschichte der synoptischen Tradition*, Goettingen 1967, 172.

stitute, e gli altezzosi custodi dell'ortodossia e ortoprassi giudaica (cf. Mt 21,28ss). Ora, prendendo atto dell'incredibile esito della sua missione, Gesù vi riconosce la mano di Dio intervenuto ad aprire gli occhi e la mente degli ignoranti, mentre si sono condannati alla chiusura i conoscitori della legge mosaica e delle interpretazioni rabbiniche: un riconoscimento pieno di gioia, rivelatore della sua affinità spirituale con l'azione divina ed espresso in un canto di lode.

Non si può infine passare sotto silenzio il vocativo «o Padre», che con tutta probabilità sottintende un aramaico *Abbà*, da tradursi con «papà» per renderne il carattere familiare e confidenziale che racchiude, essendo l'appellativo usato dai bambini per rivolgersi al loro babbo. Per questo non compare mai nelle preghiere giudaiche del tempo e rappresenta un'originalità del nazareno. Ne abbiamo la prova in Mc 14,36, che non esita a riportare il vocabolo aramaico: «*Abbà*, Padre! Tutto ti è possibile: allontana da me questo calice», e in Gal 4,6 e Rom 8,15 che lo testimoniano quale espressione tipica della figliolanza divina dei credenti[26]. Gesù non esita invece a chiamare Dio «papà».

L'immagine divina paterna si colora dunque in lui di confidenza e familiarità; ma soprattutto di grande interesse è l'interpretazione di questo simbolo religioso, che come tale è diffuso un po' in tutte le culture. Esso sta a indicare la sintonia di Gesù con Dio nell'essere con benevolenza e grazia accanto ai disprezzati e agli emarginati della società religiosa e moralistica: i rifiutati e gli esclusi sono i preferiti di Dio e di Gesù. In una parola, paternità divina e «parzialità» di grazia e di amore per gli ultimi si equivalgono nell'esperienza spirituale del nazareno. L'*Abbà* non si riduce ad essere un generico simbolo paterno; il Dio padre vissuto da Gesù non è neppure paragonabile per esempio al mitologico Zeus padre degli dèi e degli uomini. L'immagine divina paterna «funziona» in lui con peculiarità originalissima.

---

[26] Cf. lo studio esaustivo e convincente di J. Jeremias, *Abba*, Paideia, Brescia 1968, sinteticamente ripreso in *Teologia del Nuovo Testamento*, 76-84.

Un Dio amorevolmente di parte sta al centro anche di diverse parabole evangeliche[27]. Nel racconto parabolico degli operai della vigna (Mt 20,1ss) il protagonista è senz'altro il padrone con il suo sorprendente comportamento evidenziato dalla posizione antagonistica dei lavoratori della prima ora. Questi ritengono ingiusto di essere equiparati nel compenso ai compagni di lavoro che hanno faticato soltanto per un'ora. Sono di certo animati dal criterio del merito, secondo cui la paga deve essere commisurata rigorosamente alla quantità di lavoro. E secondo le leggi di un moderno sindacato e di una società economica di mercato, non c'è dubbio che hanno ragione. Ma la logica del padrone è diversa: essi non possono rivendicare alcunché avendo ricevuto la paga convenzionata; se poi lui vuole dare la stessa paga giornaliera a chi ha lavorato soltanto un'ora, è affare suo, espressione della sua immotivata generosità, mentre quelli sono invidiosi, hanno l'occhio cattivo dice il testo, e non vogliono accettare di essere equiparati agli altri. La narrazione ottiene infatti il suo vertice nell'interrogativo retorico finale del padrone che risponde alle critiche espostegli dal rappresentante degli operai della prima ora: « O non è forse vero che il tuo occhio è cattivo perché io sono buono?» (v. 15). Contrapponendo l'agire effettivo del padrone e ciò che egli avrebbe dovuto fare secondo i suoi critici, la parabola intende opporre l'immagine di Dio propria del parabolista Gesù all'immagine dei suoi interlocutori, abbarbicati al principio della retribuzione e alla credenza in un Dio giusto retributore dei buoni e dei cattivi, e soprattutto vuole convincere della verità della prima. Il Dio di Gesù Cristo è libero nella sua bontà indiscriminata, che risulta particolarmente gratuita e grande per quanti non hanno alcun titolo di merito da far valere.

Di identico orientamento appare la parabola del fariseo e del pubblicano (Lc 18,9-14), dove però Dio entra direttamente in causa, mentre nel racconto suddetto la logica del

---

[27] Per un'essenziale e aggiornata bibliografia si veda l'articolo citato sopra di J. Dupont, *Le Dieu de Jésus*. Dello stesso autore si veda anche lo stimolante volumetto *Il metodo parabolico di Gesù*.

suo agire viene adombrata dal comportamento del padrone della vigna. Anche qui il fariseo afferma la sua superiorità sugli altri, in particolare su quel pubblicano là in fondo, e ringrazia Dio di tutto questo; in realtà fa un panegirico di se stesso e delle sue osservanze comandate e supererogatorie. Il pubblicano invece prega Dio di aver pietà di lui. Ora la reazione divina costituisce la vera sorpresa del racconto e ne indica il significato: Dio ha gradito la preghiera del pubblicano ma non quella del fariseo. La situazione dei due è semplicemente rovesciata: giusto per Dio è il pubblicano, non il fariseo.

Di timbro apologetico sono le tre parabole dette della misericordia e testimoniate da Lc 15. Introducendole l'evangelista ha notato opportunamente: «Ora tutti i pubblicani e i peccatori stavano vicini a lui ad ascoltarlo; e mormoravano sia i farisei sia gli scribi dicendo: Costui accoglie i peccatori e mangia con loro» (vv. 1-2). Appare così ben delineata la situazione concreta di vita in cui questi racconti parabolici sono nati sulla bocca di Gesù, chiamato a difendersi. Fulcro narrativo delle due prime è senz'altro il comportamento del pastore che, avendo perduto una pecora, lascia le altre novantanove e va alla sua ricerca, e della donna che butta all'aria la casa per ritrovare una delle sue dieci monete andata smarrita. Il parabolista intende giustificare l'uno e l'altra. Certo, c'è un'evidente sproporzione tra le novantanove pecore al sicuro e l'unica perduta e tra le nove monete ben conservate e l'unica smarrita. Ma è proprio la situazione di perdita della pecora e della moneta a spingere il pastore e la donna a non rassegnarsi e a concentrare tutto il loro impegno nel ritrovamento. La versione del vangelo gnostico di Tommaso, che per spiegare l'azione del pastore afferma come la pecora smarrita fosse la più grossa (n. 107), fa scivolare il senso del racconto in tutt'altra direzione. Nella narrazione di Gesù non è il pregio intrinseco della pecora che spinge il pastore, ma il suo essersi smarrita e la volontà di questi di ritrovarla e ricuperarla. Invece, a prescindere dalla valutazione suddetta, sembra molto pertinente la conclusione del racconto parabolico del citato vangelo apocrifo; quasi a spiegarsi, il pastore dice alla pecora smarrita e ritrovata: «Ti

amo più delle novantanove». A lui in quel momento stava più a cuore la pecora smarrita che non le novantanove; ma non per una qualità di quella, bensì per la sua situazione obiettiva di smarrita e per il proprio stato d'animo di chi non sa darsi pace della perdita e vuole assolutamente ritrovarla[28]. Per lo stesso motivo fa poi festa grande per il ritrovamento. Così è Dio che si preoccupa di più dei perduti, al fine del loro ricupero, che non dei giusti. Egli non si dà per vinto e s'impegna allo stremo perché ciò che è perduto sia ritrovato, gioendo alla fine quando l'uomo smarrito è salvato dalla perdita irrimediabile. Ecco infatti le parole conclusive del parabolista, da cui però dobbiamo togliere il motivo moralistico del pentimento, introdotto da Luca. Esso infatti turba l'equilibrio del racconto incentrato sul binomio perdita-ritrovamento e cambia il senso della parabola racchiuso nel binomio corrispondente perdita del peccatore e suo ritrovamento per iniziativa di Dio. «Vi dico che così ci sarà più gioia nel cielo per un solo peccatore che si converte che non per novantanove giusti che non hanno bisogno di conversione» (v. 7; cf. anche v. 10).

Dunque se Gesù solidarizza con i perduti della società fa benissimo, perché incarna la predilezione divina per gli stessi. Il simbolo religioso in lui presente appare in perfetta consonanza con il suo codice di comportamento, scandaloso agli occhi dei giusti ma giustificato e legittimato da parte divina.

La parabola del figlio prodigo (Lc 15,11ss) appare più complessa nella sua struttura, perché al binomio padre amorevole-figlio prodigo si aggiunge, come elemento importante, il fratello maggiore. Dopo la sua avventura finita male il prodigo ritorna e supplica il padre di essere accolto come uno dei suoi servi. È il massimo a cui può aspirare; ma il padre va oltre ogni attesa: lo reintegra pienamente

---

[28] Dice ottimamente J. Dupont, *Il metodo parabolico di Gesù*, 49: «La parabola... fa appello alla legge psicologica per cui un oggetto perduto acquista per il suo proprietario un'importanza molto superiore al valore reale, semplicemente e precisamente perché è perduto».

nella posizione di figlio e gli prepara una festa grande, perché, dice, «questo mio figlio era morto ed è ritornato alla vita, era perduto ed è stato ritrovato» (v. 24). E fin qui il racconto parabolico appare del tutto parallelo alle due parabole della pecora e della moneta smarrite. Ma poi procede a descrivere la reazione del fratello maggiore che, avvertito dell'accaduto e della festa che si stava preparando, si rifiuta di partecipare alla gioia della famiglia; e al padre, uscito per sollecitarlo ad entrare, rinfaccia il suo fedele e diuturno servizio, che contrappone all'indegnità del fratello, e tutto questo per rimproverargli un comportamento gravemente ingiusto. Ma l'ultima parola, di giustificazione, è quella del padre che ripete il motivo da cui è stato spinto ad accogliere il prodigo come figlio: «Questo tuo fratello era morto ed è ritornato alla vita, ed era perduto ed è stato ritrovato» (v. 32b). Per questo si deve far festa e gioire (v. 32a). L'atteggiamento del fratello maggiore riflette a puntino la posizione dei giusti che criticavano Gesù per la sua solidarietà con i peccatori pubblici. L'accusato rimanda a Dio, riflesso nella parabola dal comportamento del padre, traendone giustificazione piena ed esortando i suoi critici a far propria questa sua immagine religiosa di particolare grazia per i perduti, con conseguente sollecitazione ad accoglierli come fratelli su piede di parità.

Anche qui, come nella parabola degli operai della vigna, l'equiparazione tra giusti e diseredati costituisce il punto nevralgico di contrasto tra Gesù e i suoi avversari e, in ultima analisi, tra l'immagine divina dell'uno e quella degli altri. Il padrone della vigna doveva dare di più a chi aveva lavorato di più e non concedere l'intera paga giornaliera a chi aveva faticato soltanto un'ora; parimenti il padre della parabola del figlio prodigo doveva accoglierlo come servo, non come figlio. Invece l'uno e l'altro hanno agito contro il principio della retribuzione e secondo la logica di una grazia debordante. Così è Dio, vuol dire Gesù, e in maniera sintonica così è lui stesso, specchio storico in cui si riflette tale volto divino.

Concludendo, a scanso di equivoci vorrei precisare che la grazia amorevole di questo Dio, il dono immeritato del suo perdono dato ai peccatori e l'accoglienza da lui riser-

vata ai perduti non significano deresposabilizzazione dell'uomo e visione qualunquistica della vita. Già si è evidenziata sopra la stretta correlazione tra simbolo religioso e codice morale: il Dio che fa sorgere il suo sole sui buoni e sui cattivi fonda il dovere dei discepoli di Gesù di amare non solo gli amici ma anche i nemici; e il Dio che accoglie il prodigo come figlio sta alla base di una doverosa accoglienza del fratello perduto e ritrovato da parte del fratello rimasto sempre nella casa paterna. Lo stesso Gesù solidarizzava con i perduti non per confermarli nella loro situazione di perdizione, bensì per il loro riscatto. Non per nulla, giustificandosi, si era definito medico impegnato in azione terapeutica (cf. Mc 2,17). Il rapporto tra grazia incondizionatamente concessa e conseguente responsabilizzazione del «graziato» appare con particolare chiarezza nel racconto della visita del nazareno in casa di Zaccheo (cf. Lc 19,1ss). Si badi bene: Gesù non ha richiesto previamente al gabelliere-capo di Gerico di convertirsi; gli ha fatto visita, senza porre alcuna condizione, come gesto di pura solidarietà; la conversione di Zaccheo viene dopo, come effetto dell'iniziativa gratuita dell'ospite.

In ogni modo, che la grazia incredibile del Dio di Gesù sia esigente per l'uomo, una grazia a caro prezzo, secondo la formula di Bonhoeffer, appare con tutta chiarezza nella parabola di Mt 18,23ss. Un re condona a un suo funzionario un debito immenso, diecimila talenti, equivalenti a parecchi miliardi di lire, perché si è impietosito della supplica del debitore insolvente. Questi era destinato alla schiavitù, lui e tutta la famiglia: un uomo finito. Ora la concessione del condono, non della dilazione richiesta che sarebbe stato già un grande favore, lo ha letteralmente fatto ritornare alla vita, in possesso di tutte le possibilità di rifarsi un'esistenza nuova. Ma appena fuori dall'aula delle udienze incontrò un collega che gli doveva cento denari, l'equivalente della somma di cento giornate lavorative, una cifra neppure lontanamente paragonabile all'ammontare del debito a lui condonato, e gli negò non dico il condono ma addirittura una dilazione. L'esperienza della grazia avuta doveva tradursi in lui in un'esperienza attiva di grazia concessa. Su tale doverosità insiste il racconto parabolico, come

emerge dalle parole dell'irato re che, saputa la cosa, chiede conto al graziato: «Servo malvagio, io ti ho condonato tutto quel debito, poiché mi hai supplicato. Non *dovevi* anche tu aver pietà del tuo collega, come io ho avuto pietà di te?» (v. 33). Beneficiare della grazia di Dio comporta la responsabilità di fare grazia agli altri, superando nell'agire il codice del dovuto e adottando quello del gratuito, creando rapporti all'insegna del dono scambiato. L'esortazione di Gesù a perdonare sette volte, in concreto sempre, a chi pecca contro di noi sette volte al giorno (cf. Lc 17,4; Mt 18,21-22) costituisce un ottimo commento alla suddetta parabola, che non per nulla il primo evangelista riporta come illustrazione del detto gesuano.

capitolo nono

L'IMMAGINE DI DIO RE PRESENTE IN GESÙ

Già nella bibbia ebraica[1] sono conosciute le formule «Jahvè è re», «Jahvè regna». Si veda per es. Sal 93,1 e 95,3 a proposito dell'azione creatrice divina: «Regna Jahvè!/ Di maestà s'è ammantato». «Jahvè è grande Dio,/ grande re sopra tutti gli dei». Sempre il Salterio conosce pure la proiezione finale della regalità divina, quando sarà pienamente attuata su tutti i popoli: «Date a Jahvè, o famiglie di popoli,/ date a Jahvè gloria e potenza./... Gridate tra le genti: "Jahvè regna!"/ Saldo fa il mondo, perché non vacilli,/ regge i popoli con giustizia» (Sal 96,7.10). Ma ancor più il motivo di Jahvè re è servito a indicarne l'azione liberatrice e salvatrice del suo popolo nella storia. Così l'esodo costituisce il grande exploit della regalità divina, come conclude l'inno del cap. 15 del libro omonimo: «Il Signore regna in eterno e per sempre» (v. 18). Da parte sua il Secondo Isaia ha promesso a breve scadenza la liberazione dall'esilio e il ritorno degli esuli a Gerusalemme per regale iniziativa divina: «Come sono belli sui monti

[1] Cf. in generale la voce *basileia* in «Grande Lessico del Nuovo Testamento», II, 133-212; le monografie di W.G. Kuemmel, *Verheissung und Erfuellung: Untersuchungen zur eschatologischen Verkuendigung*, Zuerich 1956 e di R. Schnackenburg, *Signoria e regno di Dio: Uno studio di teologia biblica*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1971; la voce *Regno di Dio* di G. Barbaglio, in *Nuovo Dizionario di Teologia* (a cura di G. Barbaglio-S. Dianich), Edizioni Paoline, Roma 1982, 1235-1243.

i piedi del messaggero di lieti annunzi che annunzia la pace, messaggero di bene che annunzia la salvezza, che dice a Sion: “Regna il tuo Dio”» (Is 52,7).

Il motivo della regalità divina attesa per il futuro, con sguardo attento non solo al destino d’Israele ma anche a quello del mondo intero, appare ancora con una certa consistenza presso voci profetiche tardive, venate in senso apocalittico, e sulla bocca degli stessi apocalittici che si caratterizzano per la netta separazione tra il mondo attuale e il mondo finale in cui Dio regnerà pienamente. In Sof 3,15 leggiamo questo annuncio di speranza per Gerusalemme: «Re d’Israele è il Signore in mezzo a te, tu non vedrai più la sventura». Il Secondo Zaccaria proclama: «In quel giorno acque vive sgorgheranno da Gerusalemme e scenderanno parte verso il mare orientale, parte verso il Mar Mediterraneo, sempre, estate e inverno. Il Signore sarà re di tutta la terra e ci sarà il Signore soltanto, e soltanto il suo nome ...: non vi sarà più sterminio e Gerusalemme se ne starà tranquilla e sicura» (Zac 14,8-9.11). Si veda anche l’«apocalisse» dei capp. 24-27 del libro di Isaia, databile, si pensa, al secolo IV: «In quel giorno il Signore punirà in alto l’esercito di lassù e qui in terra i re della terra ... Arrossirà la luna, impallidirà il sole, perché il Signore degli eserciti regna sul monte Sion e in Gerusalemme» (Is 24,21-23). Da parte sua il libro di Daniele contrappone il regno finale di Dio ai regni della terra, che saranno annientati dalla potenza divina (cf. 2,34-35.44-45; 7,13ss).

Invece la formula astratta aramaica *malkuta* (regno o regalità di Dio) ricorre nelle antiche traduzioni aramaiche, i Targumim, e diventa, insieme con la corrispondente espressione ebraica *malkut*, un modo di dire tecnico nel giudaismo tardivo. Nella determinazione del soggetto divino poi si è fatto ricorso alla formula parallela *malkut shamajîm* (regno dei cieli), dove però «cieli» è un espediente per evitare il nome sacro Jahvè.

Vi si indica, di regola, il fatto del dominio sovrano di Dio, la sua regalità, non un territorio o una moltitudine di persone su cui egli regna. Si tratta di un’espressione tipica della cultura religiosa dei popoli antichi del Medio Oriente, dove era usuale pensare al proprio dio come re.

La sua origine con probabilità è presemitica, come ha affermato G. von Rad[2]. Il simbolo si prestava bene ad indicare la sovranità e signoria di Dio che esige obbedienza e sottomissione dagli uomini e presta loro aiuto e protezione. L'antico Israele l'ha fatto proprio. Naturalmente il modello politico evocato appare prezioso per poter cogliere i contenuti espressivi dell'immagine religiosa. Di fatto nell'area dell'antico Medio Oriente, dalla Mesopotamia all'Egitto, il re non era soltanto una struttura politica ben definita, ma incarnava anche un ideale di giustizia per quanti nella società giustizia non riuscivano ad ottenere, in concreto per i ceti più deboli della popolazione, come, in maniera paradigmatica, gli orfani e le vedove. Il sovrano non si sostituiva alla magistratura, ma le era superiore e rappresentava l'ultima istanza di difesa per gli indifesi. La sua era propriamente una giustizia partigiana, a favore degli oppressi e avversa agli sfruttatori e ai violenti[3].

Per esempio ecco come Hammurabi presenta il suo compito nel prologo e nell'epilogo del famoso codice omonimo: «Al tempo in cui Anum e Enlil hanno pronunciato il mio nome..., per far prevalere la giustizia nel paese, per distruggere l'empio e il malvagio, perché il forte non possa opprimere il debole». «Sul mio seno ho portato il popolo di Sumer e di Akkad, ... li ho governati in pace, li ho messi al riparo della mia forza, in modo che il forte non possa opprimere il debole, la giustizia sia accordata all'orfano e alla vedova..., per assicurare la giustizia agli oppressi»[4]. Lo stesso ruolo è riconosciuto in terra mesopotamica agli dèi, soprattutto a Shamash; infatti nell'inno a lui innalzato e trovato nella biblioteca di Assurbanipal si prega con questi accenti: «Tu ascolti, tu li soccorri, tu

---

[2] «Grande Lessico del Nuovo Testamento», II, 145.

[3] Cf. il paragrafo *Les protégés du roi* di J. Dupont, *Les béatitudes*, II: *La Bonne Nouvelle*, Paris 1969, 53-90, che dichiara di essere debitore allo studio di Ch. C. McCown, *The Beatitudes in the Light of Ancient Ideals*, in «Journal of Biblical Literature» 46 (1927) 50-61.

[4] La citazione di questo come del seguente testo è presa da J. Dupont, *op. cit.*, 55.

ristabilisci il diritto di colui al quale è stato recato un torto... A grandi grida l'infelice si appella a te, il miserabile, il debole, l'oppresso, il povero».

Per la bibbia ebraica possiamo riferirci alla figura del re israelitico espressa per esempio nel Sal 72: «Al re, o Dio, concedi il tuo diritto,/ al figlio del re la tua giustizia./ Giudicherà con giustizia il tuo popolo/ e i tuoi poveri con equità./ I monti recheranno pace al popolo/ e i colli giustizia./ Darà giustizia ai poveri del popolo,/ salverà i figli dei miseri,/ schiaccerà l'oppressore./... Perché farà libero/ l'uomo povero e supplice/ e il misero cui manca aiuto./ Avrà pietà dell'oppresso e del povero,/ salverà la vita dei miseri./ Riscatterà la loro vita/ dal giogo e dalla violenza,/ e il loro sangue/ ai suoi occhi sarà prezioso» (vv. 1-4.12-14). La presenza dell'ideale della giustizia regale appare con tutta chiarezza anche nel racconto delle due prostitute conviventi, che fecero ricorso a Salomone per derimere la loro lite a proposito del bambino schiacciato nel sonno, rivendicando ciascuna come proprio figlio quello vivo. Il saggio sovrano risolse alla meglio il caso e tutti gli israeliti, saputolo, «concepirono rispetto per il re, perché avevano constatato che la saggezza di Dio era in lui *per render giustizia*» (1 Re 3,28).

Che fare giustizia ai miseri sia compito essenziale non solo del re ma anche di Jahvè appare per esempio in Dt 10,17-18 che lo definisce «il Dio degli dèi, il Signore dei signori, il Dio grande, forte e terribile, che non usa parzialità e non accetta regali, rende giustizia all'orfano e alla vedova, ama il forestiero e gli dà pane e vestito». Dunque una signoria a difesa degli indifesi. Del resto il salmo 146 collega strettamente l'immagine di Jahvè re con la sua difesa del buon diritto dell'oppresso: «Agli oppressi rende giustizia,/ dona pane agli affamati,/ Jahvè riscatta i prigionieri./ Jahvè apre gli occhi ai ciechi,/ Jahvè rialza l'uomo piegato,/ Jahvè ama i giusti./ Jahvè protegge gli stranieri, / sostiene l'orfano e la vedova,/ ma sovverte la via degli empi./ Jahvè regna in eterno,/ il tuo Dio, o Sion, per tutti i secoli» (vv. 7-10).

L'attesa del regno di Dio, viva nel postesilio, fa in realtà parte della speranza radicale dell'antico popolo israeliti-

co che alla fine giustizia sarà senz'altro resa al debole, all'oppresso, al conculcato. Gli uomini della bibbia ebraica non si sono mai rassegnati al trionfo storico, troppo spesso celebrato, degli oppressori e dei prepotenti e alla situazione d'ingiustizia patita dai «poveri», cioè da quanti non hanno peso politico e sociale per farsi valere. E se l'esperienza monarchica d'Israele risultò fallimentare rispetto all'ideale regale di giustizia, perché i sovrani, unti del Signore e suoi delegati nel governo del popolo, furono quasi sempre oppressori invece di vindici della giusta causa degli indifesi, non per questo venne meno la speranza: smentita sul piano politico, fu trasferita in Jahvè, da cui ci si aspettava che facesse direttamente giustizia agli oppressi. Si veda per esempio il cap. 34 di Ezechiele in cui il profeta promette che in futuro Dio stesso pascolerà il gregge, al posto di quei pastori che hanno pasciuto se stessi, ricondurrà nel paese le pecore disperse e avrà particolare cura delle smarrite, delle malate e delle ferite, pascendole «con giustizia» (cf. v. 16). Si noti che il re nell'antichità orientale, come del resto in quella greca, era spesso chiamato pastore. Ma anche i molti canti di lamento e di ringraziamento del Salterio, come si è visto sopra, stanno a testimoniare nell'antico Israele la coscienza degli oppressi di avere in Jahvè un «vendicatore» efficace della propria giusta causa. In realtà, le ricorrenti e cocenti smentite storiche hanno acuito l'attesa dell'intervento decisivo di Dio re a realizzare appieno la giustizia. In conclusione, l'ideologia regale ha avuto una trasposizione religiosa e insieme una proiezione escatologica: verrà giorno – e sarà una svolta decisiva nella storia – in cui Dio instaurerà la sua giustizia di re.

1. Il vangelo del regno

L'immagine di Dio re appare centrale nella vicenda di Gesù di Nazaret[5], come si può notare anche solo dalla ri-

[5] Si veda specificamente J. Jeremias, *Teologia del Nuovo Testamen-*

levazione statistica che conta nei vangeli sinottici sessanta ricorrenze della formula *basileia tou Theou/ basileia tôn ouranôn*, mentre il suo uso recede sensibilmente negli altri scritti della bibbia cristiana, apparendo per esempio due sole volte nel quarto vangelo (3,3.5). La spiegazione ovvia è che Gesù se ne sia servito e non poco, mentre nella loro predicazione le comunità cristiane dei primi tempi l'hanno sostituita con l'annuncio della morte e risurrezione di Cristo. Del resto anche il giudaismo contemporaneo, pur conoscendola, non vi ha dedicato grande attenzione.

Soprattutto si deve rilevare che questa immagine divina, ricevuta dalla tradizione ebraica, ha «funzionato» nel nazareno in maniera assai originale. In proposito appare istruttivo il confronto con Giovanni Battista, con cui egli è stato in stretto rapporto, se non proprio discepolo, come testimonia il fatto storicamente incontrovertibile del battesimo. La predicazione dell'austero profeta del deserto è presentata nei suoi termini autentici in un brano della fonte Q, testimoniato da Lc 3,7b-12: «Razza di vipere, chi vi potrà insegnare a fuggire dall'ira incombente? Fate dunque frutti degni di conversione e non cominciate a dire in voi stessi: Abbiamo Abramo come padre. Vi dico infatti che Dio è capace di suscitare figli ad Abramo da queste pietre. E già l'accetta è posta alla radice degli alberi: ogni albero che non fa frutto buono viene tagliato e gettato nel fuoco» (cf. il passo parallelo di Mt 3,7b-10). I destinatari di questa reprimenda sono gli israeliti, tutto Israele, che può rivendicare la paternità di Abramo come titolo di garanzia religiosa. Ma il Battista vede il suo popolo in situazione di rovina spirituale e sotto la minaccia incombente della condanna eterna. Neppure l'elezione divina è in grado di ovviare a tale catastrofe, che si annuncia come

---

to, 43-47; 116ss.; G. Barbaglio, *Il regno di Dio e Gesù di Nazaret*, in AA.VV., *Conoscenza storica di Gesù*, Paideia, Brescia 1978, 103-119; L. Goppelt, *Teologia del Nuovo Testamento*, I, Morcelliana, Brescia 1982, 105-141; H. Merklein, *Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft: Eine Skizze*, Stuttgart 1983; G. Barbaglio, *Il vissuto spirituale di Gesù di Nazaret*, in G. Barbaglio (a cura), *La spiritualità del Nuovo Testamento*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1988, 81-97 (63-97).

imminente: già l'accetta è pronta a tagliare gli alberi infruttifieri per farne legna da bruciare. L'immagine plastica rimanda al giudizio divino che, per un popolo infedele, sarà di perdizione eterna. L'unica via per salvarsi è la conversione, mentre il battesimo impartito da Giovanni non costituisce solo il suo segno visibile e sociale, ma anche il «sacramento» efficace del perdono dei peccati.

Ora Gesù ha condiviso con il Battista il presupposto che il popolo israelitico, a cui di fatto l'uno e l'altro si sono rivolti, versa in situazione di peccato e di pericolo di eterna perdizione. Si veda la sua presa di posizione circa due fatti drammatici di cronaca che avevano scosso l'opinione pubblica: diversi galilei erano stati trucidati da Pilato e la caduta rovinosa della torre di Siloe aveva sepolto diciotto persone. Gesù dice che quelle vittime non erano più peccatori degli altri e che tutti hanno bisogno di conversione (Lc 13,1-5). Ma a differenza del Battista, al centro del suo interesse e della sua attesa non sta l'imminente giudizio divino di condanna, bensì una decisiva nuova iniziativa di grazia salvifica di Dio, a cui gli ascoltatori sono chiamati a convertirsi, cioè ad aprirsi con fiducia[6].

La diversità esistente tra Gesù e Giovanni emerge anche nel racconto della delegazione inviata da quest'ultimo al nazareno per chiedergli se è lui il mediatore dell'imminente giudizio divino di condanna, cioè, detto in termini figurati, colui che battezzerà col fuoco e ha in mano il ventilabro e purifica l'aia raccogliendo il grano e bruciando la pula (cf. Lc 3,15-18; Mt 3,11-12). La risposta indiretta dell'interrogato appare negativa per le attese di Giovanni; queste in realtà contraddicono la natura della sua missione consistente nel compiere i segni della salvezza escatologica, che Dio si appresta a realizzare a favore del popolo e dell'umanità perduti (Lc 7,18-23; Mt 11,2-6)[7].

---

[6] Data la differente prospettiva di fondo la conversione richiesta assume diverso significato nel Battista, condizione per sfuggire al giudizio di condanna, e in Gesù, conseguenza del lieto annuncio dell'iniziativa di grazia di Dio ed espressione dell'accoglienza personale del messaggio.

[7] In proposito si veda J. Dupont, *Jésus annonce la bonne nouvelle*

In una parola, se il Battista si presenta come un profeta del terribile e imminente giudizio divino di condanna, Gesù di Nazaret appare nelle vesti del portatore di una buona notizia da parte di Dio: questi sta per diventare re nella storia a favore dei diseredati di ogni genere, anzi anticipa nel tempo la sua regalità finale instauratrice nel mondo di piena e totale giustizia. Stanno in realtà di fronte un profeta di sventura e un evangelista. L'immagine di Dio del profeta di sventura denuncia i tratti del giudice finale che chiama tutti al rendiconto e giudica secondo il principio della retribuzione: se l'albero è infruttifero sarà tagliato e bruciato, mentre un destino positivo avrà chi accoglie l'appello alla penitenza. Gesù invece, che pure non manca del motivo del giudizio divino, come si vedrà più avanti, ha al centro della sua attenzione l'immagine di un Dio deciso a rendere gratuitamente giustizia agli uomini bisognosi della sua azione liberatrice e salvatrice.

Le testimonianze evangeliche non lasciano alcun dubbio in proposito. Anzitutto si deve dire che la stragrande maggioranza degli studiosi riconosce valore storico al riassunto della predicazione di Gesù fatto dai sinottici: «Il regno di Dio si è fatto vicino (*eggiken*)» (Mc 1,15)[8]. Alla testimonianza di Marco si aggiunge quella indipendente della fonte Q, conservataci da Lc 10,9: «Il regno di Dio si è fatto vicino» e da Mt 10,7: «Il regno dei cieli si è fatto vicino». La parola del nazareno ha avuto dunque al suo centro la lieta proclamazione del regno di Dio[9]. L'immagine di Dio re è ben presente in lui e con essa il motivo della giustizia da fare ai «poveri». Soprattutto egli la vive come evento decisivo o escatologico che farà prossimamente irruzione nella storia, mobilitandola come febbrile vigilia tutta pro-

---

aux pauvres, in «Etudes sur les évangiles synoptiques», Leuven 1985, 67ss (23-85).

[8] In Mt 4,17 la formula è: «Il regno dei cieli...». Si discute se il nazareno abbia usato questa o l'altra formula.

[9] Si vedano in proposito anche due passi lucani: «La legge e i profeti sino a Giovanni; da allora il regno di Dio è proclamato (*euaggelizetai*)» (16,16); «Anche alle altre città è necessario che io proclami (*euaggelisasthai*) il regno di Dio» (4,43).

tesa all'aurora del giorno che sta per nascere. È dunque la proiezione futura della regalità divina che ha attirato la sua attenzione, non i gesti passati di Dio re o la sua potente azione creatrice. Egli non ha guardato indietro al passato, ma avanti, al futuro, proteso con tutta la sua anima verso la novità radicale agognata dagli apocalittici. Ma, a differenza di questi, non ha buttato a mare il presente e la storia, come se fossero irrimediabilmente corrotti e perduti, per attendere cieli nuovi e una nuova terra. Il suo sguardo è fisso al presente storico su cui preme il futuro. La sperata regalità divina si è fatta prossima al nostro oggi, che in tal modo si apre alla decisiva nuova possibilità di salvezza offerta da Dio all'umanità peccatrice e bisognosa di riscatto e di giustizia.

Nella prospettiva del regno come evento prossimo si colloca la prima beatitudine, il cui tenore originario appare nella versione lucana: «Beati voi, poveri, perché vostro è il regno di Dio» (6,20)[10]. Il blocco con le due beatitudini seguenti: «Beati voi che ora siete affamati, perché sarete saziati (da Dio)»; «Beati voi che ora piangete, perché riderete» (6,21)[11], presente nella fonte Q e molto arcaico, ci aiuta a interpretarla. Gesù si congratula e si felicita – questo il senso di proclamare una beatitudine – con i poveri, gli affamati e i piangenti, cioè con persone che versano in situazioni di obiettivo disagio, e li chiama a gioire adesso e ritenersi fortunati. Ma ciò appare paradossale: come è possibile che siano al presente felici tali destinatari delle beatitudini? In che modo il nazareno può congratularsi con essi senza offenderli nel loro stato di diseredati? La ragio-

[10] La versione di Mt 5,3: «Beati i poveri di spirito (=gli umili)» appare secondaria e frutto della rielaborazione spiritualizzante dell'evangelista. Cf. J. Dupont, *Jésus annonce la bonne nouvelle aux pauvres*, in «Etudes sur les évangiles synoptiques», 60-67 (23-85) con ricchissima bibliografia; lo stesso autore ha consacrato alle beatitudini un'opera monumentale: *Les Béatitudes*, 3 voll., Paris 1958/1969/1973 (trad. it. presso le Edizioni Paoline).

[11] L'avverbio di tempo «ora» in queste due beatitudini appartiene alla redazione lucana che ama contrapporre la situazione attuale a quella escatologica. Si veda in proposito la parabola del ricco epulone e del povero Lazzaro (16,19-31).

ne è tutta e solo al di fuori delle loro persone: perché Dio sta per diventare re a loro vantaggio, liberandoli dalla «povertà», dalla fame e dal pianto; perché è vicina l'ora in cui non saranno più «poveri», né affamati, né piangenti. La beatitudine poggia sull'evento prossimo in cui Dio agirà da re rendendo loro giustizia.

«Poveri» non è qui una categoria religiosa, perché non indica i devoti e gli umili e neppure i fedeli osservanti della legge, a cui pure il vocabolo è stato applicato, né una classificazione puramente economica; in realtà sta a significare gli emarginati e i diseredati di ogni tipo. Ciò è confermato in un testo che, d'altra parte, ci permette di fare un altro passo avanti nella determinazione dell'immagine di Dio re presente in Gesù. Ci riferiamo al detto della fonte Q testimoniato da Mt 11,5 e Lc 7,22. Ecco la versione matteana della risposta di Gesù alla delegazione inviata dal Battista per chiedergli se era lui l'atteso; il testo lucano concorda quasi alla lettera: «I ciechi ricuperano la vista e gli storpi camminano, i lebbrosi sono mondati e i sordi ci sentono, e i morti risuscitano e ai poveri è proclamata la lieta notizia». Al di là dell'esatto tenore delle parole si può ritenere che il detto risalga a Gesù[12]. Vi si nota anzitutto un chiaro riferimento a Is 61, 1-2: «Lo spirito del Signore Dio è su di me, perché il Signore mi ha consacrato con l'unzione; mi ha mandato a portare il lieto annunzio ai poveri (*euaggelisasthai ptōchois*), a fasciare le piaghe di quanti hanno il cuore spezzato, a proclamare la libertà degli schiavi, la scarcerazione dei prigionieri, a promulgare l'anno di grazia del Signore, il giorno di vendetta del nostro Dio, per consolare tutti gli afflitti». Il profeta ha qui indicato i segni di salvezza e di giustizia del tempo finale atteso. Ora Gesù ha inaugurato tale svolta epocale della storia e del mondo realizzando appunto quanto ci si aspettava[13]. Dunque non solo la regalità divina escatolo-

---

[12] Cf. lo studio citato sopra di J. Dupont (pp. 67ss).

[13] Nel nostro passo vi sono anche altri riferimenti al libro di Isaia: «Udranno in quel giorno i sordi le parole di un libro; liberati dall'oscurità e dalle tenebre, gli occhi dei ciechi vedranno. Gli umili si rallegre-

gica è evento prossimo, ma anche entra già nella storia attraverso la sua azione guaritrice. Inoltre non è a caso che il lieto annunzio recato ai «poveri» sia posto alla fine dell'elenco dei segni compiuti; in realtà ricapitola i gesti di liberazione elencati in precedenza. Si deduce che la lieta notizia proclamata ai «poveri», parallela alla beatitudine dei «poveri», più che in proclami verbali consiste in gesti di guarigione dei malati e di risurrezione dei morti.

L'irruzione dell'evento escatologico della regalità divina nella storia per merito dell'agire terapeutico di Gesù trova un'irrefutabile prova in un altro detto della fonte Q, la cui autenticità può vantare un generale consenso: «Se invece scaccio i demoni col dito di Dio, allora è giunto su di voi il regno di Dio» (Lc 11,20)[14]. Questo il senso autentico delle sue guarigioni di malati psichici, che la cultura del tempo, da lui condivisa, credeva indemoniati, e questa la sua difesa contro interpretazioni maligne dei critici che lo ritenevano un manutengolo di Satana. In realtà egli è il lottatore vittorioso contro le forze di morte e di disumanità contrassegnate, ai suoi occhi, dal marchio demoniaco, come dice con linguaggio figurato: «Quando un uomo forte armato di tutto punto fa la guardia al suo palazzo, tutti i suoi beni stanno al sicuro. Ma se sopraggiunge uno più forte di lui e lo vince, gli toglie l'armatura in cui confidava e ne distribuisce il bottino» (Lc 11,21-22; cf. Mt 12,29)[15].

---

ranno di nuovo nel Signore, i più poveri gioiranno nel santo d'Israele» (Is 29,18-19). «Allora si apriranno gli occhi dei ciechi e si schiuderanno gli orecchi dei sordi. Allora lo zoppo salterà come un cervo, griderà di gioia la lingua del muto» (Is 35,5-6). «Ma di nuovo vivranno i tuoi morti, risorgeranno i loro cadaveri» (Is 26,1).

[14] Mt 12,28 sostituisce all'espressione plastica «con il dito di Dio» quella rigorosamente teologica «con lo spirito di Dio». Per questo la versione lucana si fa preferire. Comunque si veda in generale lo studio di A. George, *Parole de Jésus sur ses miracles (Mt 11,5.21; 12,27.28 et par.)*, in J. Dupont (a cura), *Jésus aux origines de la christologie*, 283-301, spec. 296ss.

[15] Si veda anche Lc 10,18 che testimonia il seguente detto in cui Gesù esprime la sua reazione entusiasta al resoconto dei discepoli i quali, di ritorno dalla missione, gli raccontano il loro successo di esorcisti: «Vedevo satana cadere come folgore dal cielo».

Infine nell'originale prospettiva gesuana della regalità divina finale che già «interessa» la storia si colloca Lc 17,21: «Il regno di Dio non viene in modo da essere oggetto di osservazione, né alcuno potrà dire: Eccolo qui, o eccolo là. Infatti il regno di Dio è in mezzo a voi».

Il rapporto tra l'evento della regalità divina e Gesù di Nazaret assume modalità sempre più coinvolgenti: questi è l'evangelista del regno imminente, l'araldo che partecipa affettivamente alla gioia e alla beatitudine dei beneficiari, soprattutto il mediatore storico dei suoi effetti benefici nella storia. L'immagine religiosa regale è dunque da lui vissuta con partecipazione non solo affettiva, nella congratulazione con i «poveri», ma anche e soprattutto effettiva. La giustizia finale di Dio re diventa realtà storica nella sua azione terapeutica di malati fisici e psichici. Le forze del male e della morte, impersonate dal simbolo culturale di satana, cominciano ad essere vinte e agli oppressi è resa giustizia; e tutto questo senza alcun dispiegamento di violenza né da parte di Dio re né nell'agire del suo evangelista e profeta finale preannunciato da Is 61. Dio re non si batte, né direttamente né in modo indiretto, contro nemici umani; l'azione efficace si presenta soltanto come liberatoria dai mali disumanizzanti le persone; e se di un oppressore da sconfiggere ed abbattere si deve parlare, questi è un mitico satana, in cui sono identificate, personificate e proiettate le terribili forze distruggitrici e violente presenti in noi.

Per completezza dobbiamo ora richiamare un testo analizzato nel capitolo precedente: si tratta della preghiera di lode di Gesù al Padre che per benevolenza gratuita (in greco *eudokia*) ha disvelato il mistero del regno ai piccoli, cioè agli ignoranti, in concreto al «popolo della campagna» disprezzato dagli osservanti (cf. Mt 11,25-26; Lc 10,21). Anche la parabola degli operai della vigna, parabola del regno analizzata sopra (Mt 20,1ss), illustra la libera azione di grazia di Dio re verso i non meritevoli e i disprezzati della società. I «poveri», destinatari della lieta notizia della regalità divina imminente e irrompente nella storia, non sono soltanto i malati fisici e psichici, quanti soffrono per la fame ed altre traversie, ma anche «il popolo della cam-

pagna» e i peccatori pubblici: esattori di tasse, gabellieri, prostitute, a cui Dio nell'azione scandalosa e solidale di Gesù offre accoglienza amorosa e perdono incondizionato. Ancora una volta la giustizia regale divina non presenta alcun versante violento, essendo unicamente azione liberatrice dell'uomo dai mali che imprigionano lo spirito, opprimono la psiche e intaccano la vitalità del corpo.

D'altra parte, non si può dire che i giusti e gli osservanti siano esclusi dalla prospettiva del regno. Questa infatti, abbattendo gli steccati discriminanti, si offre loro come nuova possibilità di vita autentica e di salvezza, liberatrice dall'altezzoso disprezzo per gli altri e dall'immagine di un Dio dei privilegiati, per far posto al codice della fraterna accettazione dei prodighi su piede di parità e al simbolo religioso della gratuità impersonato dal Dio di Gesù. Le parabole evangeliche, come ha mostrato J. Dupont[16] e si è già detto sopra, sono state raccontate come mezzo di impegnativo e convincente dialogo del nazareno con i suoi critici, da cui lo divideva non solo il codice comportamentale di solidarietà con la feccia della società, ma anche l'immagine alternativa di un Dio di grazia e di amore preferenziali per i perduti. La futura regalità divina che ha fatto irruzione nella storia è novità sconvolgente per «il popolo della campagna» come per gli osservanti, per i diseredati e per i privilegiati, abbattendo lo steccato discriminante del privilegio degli uni e dell'handicap degli altri e, ancor prima e più, l'ideologia religiosa sottostante.

2. Presente storico e futuro ultimo

Nei vangeli sinottici ci sono testimoniate però altre parole di Gesù in cui la regalità divina resta ancorata al futuro ultimo. Si veda anzitutto la seconda supplica del Padre Nostro: «Padre,... venga il tuo regno» (Lc 6,2); «Padre nostro che sei nei cieli,... venga il tuo regno» (Mt 6,9-10)[17].

---

[16] *Il metodo parabolico di Gesù*, 31-54.

[17] Con tutta probabilità l'appellativo aramaico usato da Gesù fu *Abbà* (cf. gli studi di J. Jeremias).

Rivolto all'ora ultima della storia in cui Dio regnerà perfettamente – si noti qui l'abbinamento dei due simboli religiosi più presenti nelle parole del nazareno, il paterno e il regale –, spinto da un'ardente attesa, egli insegna ai suoi discepoli a supplicare perché si attui presto questo evento di piena e definitiva giustizia e salvezza. Ma anche la promessa fatta loro la vigilia della morte ne testimonia l'aspettativa della regalità divina descritta con l'immagine tradizionale del banchetto o con il simbolo della convivialità: «In verità vi dico: Non berrò più del frutto della vite sino a quel giorno quando lo berrò nuovo nel regno di Dio» (Mc 14,25; cf. Mt 26,29). Si veda pure il seguente detto della fonte Q riferito ai pagani e polemico nei confronti dell'élite israelitica del tempo autoesclusasi colpevolmente: «E verranno da oriente ed occidente e dal settentrione e meridione, e siederanno a tavola nel regno di Dio» (Lc 13,29; cf. Mt 8,11).

L'immagine di Dio re dunque è stata vissuta da Gesù secondo una duplice complementare connotazione di tempo: venendo dal futuro Dio si è approssimato al presente storico e vi è entrato, ma la sua venuta è ancora oggetto di attesa. Dunque né un presente storico fagocitante il futuro escatologico, né, come credevano gli apocalittici, un futuro escatologico del tutto altro dalla storia. «Ora e non ancora» può essere una formula capace di rendere giustizia alle testimonianze; ma si potrebbe dire anche: «ora e allora», uno schema espressivo della duplice venuta di Dio re, attuale e finale[18].

Ma quale rispettiva densità hanno e come si rapportano le due attuazioni della regalità divina espresse da Gesù? Per avere una risposta si devono analizzare alcune parabole evangeliche che espressamente si riferiscono al problema suddetto. In realtà lo stesso parabolista ha dovuto fronteggiare una grave crisi di credibilità nel contenuto del suo

---

[18] In proposito vedi lo studio citato sopra di W.G. Kuemmel, *Verheissung und Erfuellung* e dal punto di vista teologico la stimolante riflessione di W. Pannenberg, *La teologia e il regno di Dio*, Morcelliana, Brescia 1971.

lieto annuncio e nella sua persona di evangelista: la relativa insignificanza dei segni anticipatori della regalità divina da lui compiuti non dimostra la sua inattendibilità di araldo? E se il regno di Dio annunciato come prossimo e irrompente nella storia è tutto qui, come prestar fede al proclama del suo evangelista? Le grandiose attese dell'ambiente, sollecitate dalla parola del nazareno ma smentite dalle sue realizzazioni «povere», non potevano che generare una grande delusione. Una prima risposta è data nella parabola del granellino di senape (Mc 4,30-32 par), che evidenzia anzitutto, a livello di racconto, il contrasto tra l'estrema piccolezza del seme e la grandezza dell'arbusto, ma anche che l'arbusto deriva dal seme. Il parabolista vuol dire ai perplessi e ai disillusi che sì, gli effetti attuali della regalità divina sono piccolissimi, mentre solo alla fine Dio si manifesterà in tutta la sua grandezza e potenza di re liberatore; ma nello stesso tempo è vero che tra la futura grandezza e la presente piccolezza esiste uno stretto legame: si tratta sempre della stessa signoria di Dio nella sua duplice affermazione, storica ed escatologica, la prima che anticipa, prefigura e preannuncia la seconda. Dunque gli si può credere, perché nel piccolissimo da lui compiuto c'è l'anticipazione del grandissimo[19]. Il legame tra presente e futuro appare anche, e ora in primo piano, nella parabola della gemmazione del fico (Mc 13,28-29 par.). Il breve racconto è racchiuso in un versetto: «Dal fico imparate la parabola: quando già il suo ramo diventa tenero e fa germinare le foglie, sapete che l'estate è vicina» (Mc 13,28). Allo stesso modo, nonostante la loro pochezza, i gesti del nazareno di liberazione dei «poveri» sono segno infallibile della prossima venuta di Dio re[20].

Non era solo la quasi insignificanza dei segni da lui compiuti che lo squalificava quale credibile evangelista della

---

[19] Cf. J. Dupont, *Les paraboles du sénevé et du levain (Mt 13,31-33; Lc 13,18-21)*, in «Etudes sur les évangiles synoptiques», 592-605 (592-608); Idem, *La couple parabolique du sénevé et du levain*, in «Etudes...», 609-623.

[20] Cf. J.Dupont, *La parabole du figuier qui bourgeonne (Mc 13,28-29 par.)*, in «Etudes...», 474-497.

regalità divina, ma anche gli scacchi subiti, le resistenze e gli ostacoli frapposti alla sua azione: come credere a un Dio re attivo nella storia e contrastato validamente dagli uomini nell'agire del suo profeta? La giustizia divina era attesa come vincente e trionfante su ogni opposizione e oppositore, invece il nazareno mostrava un suo volto e il volto stesso di Dio contrassegnati da debolezza disarmante e persino da impotenza. In questo contesto nasce la parabola del seminatore (Mc 4,3-9 par)[21]. Il racconto evidenzia come all'inizio la seminagione fallisce, perché la semente finita sul sentiero, su terreno roccioso e in mezzo alle spine non porta alcun frutto; ma alla fine il seminatore ha successo con la semente caduta sul buon terreno e fruttificante in maniera straordinaria. La fatica del contadino dunque non è risultata vana, perché nonostante gli insuccessi ripetuti finalmente può fare un raccolto strepitoso. Così è dell'annuncio e dell'azione di Gesù: la straordinaria ricchezza di grazia della regalità escatologica di Dio coronerà alla fine gli inizi umili e contrastati dell'iniziativa del suo mediatore storico; soprattutto è vero che tutto comincia con lui e con la sua presenza operativa contrassegnata dallo scandalo di fallimenti e scacchi.

La disillusione degli ascoltatori nel messaggio e nell'azione del nazareno che non cambiava le cose, perché il mondo continuava sostanzialmente come prima, con le sue ingiustizie, oppressioni, violenze, discriminazioni, appare anche sullo sfondo della parabola del seme che cresce da solo, introdotta *explicitis verbis* come parabola del regno (Mc 4,26-29)[22]. La narrazione accentua l'inattività del contadino per il campo dopo la semina, cui fa da contrasto il suo pronto intervento al tempo della mietitura; la fase intermedia, quella della crescita, avviene senza che egli vi metta mano. È un contrasto che visualizza l'apparente assenza di Dio re dalla scena della storia e il certo suo intervento finale di liberatore dalle forze del male e della mor-

---

[21] Cf. J. Dupont, *La parabole du semeur*, in «Etudes...», 236-258.

[22] Cf. J. Dupont, *La parabole de la semence qui pousse toute seule (Mc 4,26-29)*, in «Etudes...», 295-320.

te. Il presente storico è tutt'altro che esaltante, ma nella semina operata da Gesù è iniziato il regno escatologico di colui che farà giustizia piena e totale.

Da parte sua la parabola del grano e della zizzania (Mt 13,24-30)[23] contrappone l'improvvida impazienza dei contadini alla saggezza e pazienza del proprietario del campo, in cui con il grano era cresciuta anche la zizzania, seminata notte tempo da un nemico. Quelli volevano fare subito la cernita, ma questi dispone che si attenda il tempo della mietitura per separare il grano dalla zizzania. Ora i braccianti impazienti riflettono la posizione di quanti attorno a Gesù, sollecitati dal suo stesso messaggio, anelavano all'immediata instaurazione del regno di Dio e dunque alla immediata creazione di una comunità di puri e santi, separata dai trasgressori della legge e dagli empi[24]. Il parabolista invece ritiene che la vicinanza e l'irruzione del regno di Dio nella storia non significano ancora lo scoccare dell'ora del giudizio finale e della separazione dei buoni dai cattivi. Il tempo della separazione, con il grano riposto nel granaio e la zizzania gettata nella fornace ardente, non

---

[23] Cf. J. Jeremias, *Le parabole di Gesù*, 98ss; 273ss.

[24] Tale anelito appare testimoniato storicamente a Qumran, i cui membri erano protesi al giorno vicino della separazione dei figli della luce, loro stessi, dai figli delle tenebre, i pagani e tutti i peccatori destinati a esser tolti di mezzo. In questa chiave infatti si muove l'attesa della guerra finale e anche tutta la spiritualità dei qumraniti caratterizzata dal codice della separatezza. La separazione tra buoni e cattivi e la creazione di una comunità di puri sono presenti anche nei *Salmi di Salomone*, apocrifo di ispirazione farisaica risalente al sec.I a.C., che si esprime in termini analoghi: «Guarda, o Signore, e fa sorgere contro di essi il loro Re, figlio di David, all'epoca che tu conosci, tu, o Dio, affinché egli regni su Israele, tuo servo, e cingilo di forza, affinché egli schiacci i principi ingiusti. Purifica Gerusalemme dai pagani che la opprimono, perdendoli, in modo che i peccatori sian cacciati via dall'eredità attraverso la saggezza e la giustizia, affinché l'orgoglio dei peccatori venga spezzato qual vaso di argilla... Allora, egli radunerà il popolo santo che guiderà con giustizia, egli governerà le tribù del popolo santificato dal Signore suo Dio: non permetterà che l'iniquità dimori tra di loro, e nessun uomo, che conosca il male, potrà abitare con loro» (17,23-26.28-29) (cit. da P. Bonsirven, *La bibbia apocrifa*, Massimo editore, Milano 1962, 140-141).

potrà mancare, ma resta confinato nel futuro finale; al presente Dio pazienta, perché è la stagione della semina e della crescita, non della mietitura[25].

In proposito si veda anche Lc 13,6-9: «Diceva poi questa parabola: Un tale aveva un fico piantato nella sua vigna e venne a cercarvi il frutto ma non ne trovò. Disse allora al vignaiolo: Ecco sono tre anni che vengo a cercare frutto su questo fico e non ne trovo; taglialo: perché dunque deve lasciare inoperoso il terreno? Ma quello come risposta gli dice: Padrone, lascialo ancora quest'anno finché io gli avrò zappato attorno e gettato del concime e vedremo se avrà fatto frutto per il futuro; se no, lo taglierai».

In conclusione, mi permetto di riportare quanto ho scritto di recente: «Dio re si è fatto veramente vicino ed è entrato effettivamente nella storia umana, ma in forma di presenza "povera", apparentemente *insignificante*, contrastata dalle forze del male e della morte, non priva di smacchi e fallimenti, tale da apparire addirittura come inattività. La sua "giustizia" partigiana risplenderà appieno solo alla fine. Eppure ciò che sarà è stato pur sempre anticipato nella missione di Gesù: un anticipo piccolo e precario, ma reale, segno inconfutabile della realizzazione futura e germe attestante la fioritura finale. S'impone dunque una *animosa fides*, una speranza dura, non una tronfia sicurezza di militanti crociati. Gesù ha fatto esperienza di un Dio presente e nello stesso tempo assente: presente, ma nella contraddizione del venerdì santo, dunque non in maniera vincente e trionfante; assente quanto al suo glorioso splendore proprio del mattino di pasqua»[26].

L'immagine di Dio re vissuta da Gesù tradisce indubbi aspetti originali, che risaltano chiari dal confronto con altre posizioni presenti nel suo ambiente. Anzitutto a differenza dell'apocalittica, caratterizzata dal dualismo tra questo mondo irrimediabilmente perduto e il mondo avvenire che vi si sostituirà quale grandezza da cui saranno elimina-

---

[25] Parallela è la parabola della rete (Mt 13,47-48).

[26] G. Barbaglio, *Il vissuto spirituale di Gesù di Nazaret*, in «La spiritualità del Nuovo Testamento», 97.

ti una volta per tutte il male e i malvagi, nella sua prospettiva storia ed escatologia, cioè presente e futuro finale, non si contrappongono come tenebra e luce, appunto come luce che prenderà il posto della tenebra. La regalità di Dio costituisce il futuro di questo mondo e vi entra già come energia capace di inverarvi la giustizia, creando una mescolanza di tenebra e luce o, detto nei termini parabolici, di grano e zizzania[27]. Di conseguenza la speranza nel regno non appare vuota attesa, ma nasce dal nuovo dell'esperienza storica per proiettarsi con fiducia nella definitiva e perfetta novità del futuro ultimo: la storia è cammino positivo, anche se contraddittorio, come si vedrà subito.

Non si pensi però a interventi miracolistici dall'alto, a un agire divino soppiantatore della responsabile operatività umana, perché la giustizia divina finale si anticipa al presente attraverso l'azione di mediatori storici. Gesù infatti ha dato inizio a un processo di mediazione che continua e si attua anche per mezzo di altri, come emerge dal contenuto della missione da lui affidata ai discepoli storici: annunciare la prossimità del regno (cf. Mt 10,7; Lc 10,9) e compierne i segni anticipatori (Mt 10,8; Lc 10,9). In altre parole, le forze divine di salvezza e giustizia finali sono incarnate in persone che si battono efficacemente al presente per la difesa efficace degli oppressi e per l'accoglienza solidale dei diseredati e dei disprezzati. Dio re si nasconde dietro la loro azione e la sorregge.

Non senza connessione con la precedente è la seconda originalità gesuana dell'immagine regale divina, direttamente opposta a quella del movimento giudaico di ribellione, iniziato all'alba dell'era cristiana da Giuda il Galileo e sfociante nel 66 nell'insurrezione antiromana guidata dagli zeloti. Questo era proteso alla piena realizzazione del regno di Dio qui e subito e con impiego della violenza delle armi per sconfiggere l'usurpatore romano, conquistare la libertà del popolo giudaico[28] e riconoscere Jahvè come unico

---

[27] Cf. G. Barbaglio, *Gesù annuncia il futuro non lo scacco del mondo*, in «Bozze», n. 4 (1988) 45-61.

[28] Nelle *Antichità giudaiche* si attesta che sicari, zeloti e partigiani giudei avevano «un invincibile amore per la libertà» (18,1,6).

re[29]. Invece per Gesù le realizzazioni storiche possono soltanto anticipare il regno di Dio, mai realizzarlo pienamente; per questo sono all'insegna della «povertà», piccole fino ad essere insignificanti e contrastate, non senza efficacia, dalle forze contrarie del male e della morte. Nessun trionfalismo, tutto avviene nell'ambito della legge dell'incarnazione e della croce: la presenza operante di Dio re nella storia ha la forma della «carne», cioè della debolezza e impotenza umane. Anzi lui stesso è debole e impotente, messo in iscacco dai violenti, come recita un detto gesuano testimoniato da Matteo: «Dai giorni di Giovanni il Battista sino ad ora il regno dei cieli è oggetto di violenza e i violenti lo rapinano» (11,13)[30].

Di qui l'apparente assenza divina, che assumerà l'aspetto di scandalosa impotenza sul Golgota il venerdì santo e nei campi nazisti di sterminio di milioni di ebrei, che mi appaiono un secondo Golgota ma dalle dimensioni di un intero popolo, appunto del popolo dell'ebreo Gesù. Dio re deve fare i conti con altre libertà personali, incassare i molti e ripetuti no che queste oppongono, soffrire con gli oppressi le ingiustizie e le oppressioni compiute dai violenti. È una debolezza sconfinante spesso nell'impotenza, che toglie alla giustizia di Dio e alla sua azione salvifica ogni connotazione di trionfo storico, ma nello stesso tempo la purifica da qualsiasi compromissione con la violenza. Onnipotenza vincente e violenza, per un verso, e debolezza e non-violenza, per l'altro, vanno di pari passo. Il Dio di Gesù di Nazaret è debole e non violento, più esattamente debole perché non violento, in quanto ai violenti non risponde con azione uguale e contraria e il suo agire è solo e sempre costruttivo, mai distruttivo, neppure quando l'an-

---

[29] Flavio Giuseppe ci dice che Giuda il Galileo «spinse alla rivolta gli autoctoni facendoli vergognare di accettare il giogo dei romani e di tollerare, oltre Dio, dei signori mortali» (*Guerra giudaica* 2,8,1). Le *Antichità giudaiche* affermano che i suoi seguaci ritenevano che «Dio è il solo principe (*hēgemôn*) e il solo padrone (*despotēs*)» (18,1,6).

[30] Circa tale interpretazione si veda G. Schrenk, *biazomai*, in «Grande Lessico del Nuovo Testamento», II, 253-254, che parla espressamente di regno di Dio «*combattuto, intralciato dai suoi riottosi avversari*».

nientamento del nemico o l'abbattimento rovinoso dell'ostacolo umano si presentano quali mezzi efficaci e addirittura necessari per rendere giustizia.

Come si disvela nella natura, facendo sorgere il sole e piovere su buoni e cattivi, e nella storia, accogliendo da figli i prodighi, il suo *essere-con* non conosce limiti. Il simmetrico *essere-con* e *essere-contro* di Dio appare abbandonato nel vissuto del nazareno che conosce, sul piano della natura e della storia, soltanto la relazione divina asimmetrica dell'*essere-con* sempre, si tratti di buoni o di cattivi, come parallelamente è assente in lui la discriminante tra osservanti e peccatori pubblici, tra giusti e non-osservanti. Il *contro* vale unicamente nei confronti delle forze del male e della morte, cioè della violenza distruggitrice dell'uomo, che la cultura del tempo, condivisa dal nazareno, proiettava, personificandole, in satana.

capitolo decimo

IL FUOCO DELLA GEENNA

Il Dio di Gesù che non discrimina tra giusti e peccatori e a braccia aperte accoglie come figlio il prodigo non è per questo indifferente alla risposta dell'uomo; al contrario nelle parole del suo evangelista di Nazaret appare quanto mai esigente. Sarebbe un imperdonabile misconoscimento interpretare in chiave qualunquistica l'immagine divina vissuta da Gesù. Lo esclude in modo categorico la correlazione, analizzata sopra, di simbolo religioso e codice umano di comportamento. Ancor più probante appare quanto è stato già precisato, cioè che la grazia divina «parziale» a favore dei perduti, incondizionatamente accolti e perdonati, «obbliga», perché crea una situazione nuova che impone a tutti di prendere posizione e tutti sollecita, peccatori e giusti, a far proprio il codice della gratuità e dell'azione asimmetrica e non-violenta caratterizzante l'immagine divina di Gesù.

Ora aggiungiamo che la posta in gioco è altissima: ne va della vita e della morte. Se è vero che l'evangelista del regno apre orizzonti nuovi all'uomo, non è men vero che pone quest'ultimo di fronte a un drammatico bivio: imboccare la strada che porta alla salvezza o scegliere il sentiero che conduce alla perdizione, a seconda che si sintonizza sulla lunghezza d'onda del suo vangelo del regno o la rifiuta. Essendosi l'uomo irrimediabilmente smarrito e spaesato, l'apertura al cammino della vita costituisce il dono universale di grazia del Dio di Gesù e il contenuto del vangelo gesuano, ma resta sempre intatta la tremenda pos-

sibilità umana di rifiutarsi, ritornare al passato, continuare o ricominciare a battere la via che conduce alla morte e alla perdizione. Si deve dire, in realtà, che il nazareno tradisce un'accentuata sensibilità drammatica per l'esistenza e la storia umana, presente già nella bibbia ebraica: il Dio della salvezza e della vita è efficacemente con gli uomini, ma questi con la loro libertà condizionano la realizzazione del suo progetto e le singole persone possono autoescludersi creandosi un destino negativo.

1. Esortazioni pressanti

Per questo il messaggero di un Dio di grazia veste i panni del maestro di vita e dell'austero pastore d'anime. Il suo compito non si esaurisce nel lieto annuncio del regno; strettamente collegata è la sua parola che sollecita, esorta e incita. Non per nulla Marco, seguito fedelmente da Matteo, riassumendone la predicazione, al proclama evangelico ha abbinato l'appello alla conversione : «Il regno di Dio si è fatto prossimo; convertitevi» (Mc 1,15; cf. Mt 4,17); e Luca testimonia in proprio un drammatico invito di Gesù a convertirsi di cui si dirà più avanti (cf. 13,3.5). In altre parole, egli si cura non solo di offrire, in nome di Dio, la nuova *chance* di salvezza e di giustizia racchiusa nel suo vangelo, ma anche di aprire con la sua voce accorata un varco alla risposta positiva delle persone.

La drammaticità dell'appello è pari alla drammaticità della situazione: tutti sono davanti all'ultima possibilità di vita loro dischiusa per grazia. Non ne esiste un'altra. Trascurarla vorrebbe dire abbandonare l'unica tavola di salvezza e al naufragio non ci sarebbe più scampo. Proprio qui si misura il ruolo originale rivendicato dal nazareno: la sua voce, di lieto annuncio e di impellente appello, costituisce l'ultima e definitiva parola di esigente grazia rivolta da Dio direttamente al suo popolo e in maniera indiretta all'umanità intera[1]. Per questo le testimonianze del-

---

[1] Come si è precisato sopra, Gesù si è rivolto al popolo giudaico,

la bibbia cristiana lo confessano figlio di Dio e non uno dei tanti profeti, da cui si distingue come portatore non di una parola, ma della parola divina. La coscienza limpida della sua identità di evangelista della svolta epocale della storia spiega ottimamente i toni drammatici e insieme accorati dei suoi appelli. La partita che lo vede impegnato è troppo importante perché non alzi chiara la voce ad aprire gli occhi davanti al rischio incombente di una catastrofe.

Le sue esortazioni si collocano così in una prospettiva di perdizione e rovina totale da evitare con responsabilità assumendo un fondamentale atteggiamento positivo verso il suo vangelo. L'immagine delle due vie, di carattere tradizionale nella cultura ebraica, serve a esprimere con efficacia drammatica tutto questo, con la precisazione aggiuntiva che la strada della vita è molto faticosa, come appare in Mt 7,13-14: «Entrate attraverso la porta stretta, perché larga è la porta e spaziosa la via che conduce alla perdizione (*apôleia*) e molti sono quelli che entrano attraverso essa, perché stretta è la porta e angusta la via che conduce alla vita e pochi sono quelli che la trovano». Da parte sua Luca narra che si è trattato della risposta a una precisa domanda, risposta costruita soltanto sull'immagine della porta, mentre il primo evangelista l'abbina con l'immagine della via: «Gli disse un tale: Signore sono pochi quelli che si salvano? Egli allora disse loro: Lottate per poter entrare attraverso la porta stretta, perché molti, vi dico, cercheranno di entrare e non ci riusciranno» (13,23-24).

Non c'è tempo da perdere; una volta dischiuso dal vangelo di Gesù l'orizzonte nuovo del regno di Dio, non si può procrastinare la decisione. Infatti è già scoccata l'ora in cui si fanno i giochi decisivi. Anche solo il tardare a decidersi compromette irrimediabilmente il proprio desti-

---

vero e diretto referente della sua parola e azione, non all'umanità in generale e nemmeno ai singoli. Non si è però disinteressato del mondo pagano, la cui salvezza era da lui vista in stretto rapporto con il popolo di Dio, cioè sulla linea profetica del pellegrinaggio dei popoli al monte santo di Sion per ricevervi la parola salvatrice di Jahvè. Cf. in proposito il volume di G. Lohfink, *Wie hat Jesus Gemeinde gewollt?*, Freiburg 1982 (trad. it. presso le Edizioni Paoline).

no. Si legga la parabola dei due litiganti conservataci da Luca nei suoi termini originali: «Come infatti stai andando con il tuo avversario dal magistrato, mentre sei in cammino datti da fare per concludere una transazione con lui, perché non avvenga che ti trascini dal giudice e il giudice ti consegni allo sbirro e lo sbirro ti getti in carcere. Ti dico, non ne uscirai finché non avrai pagato il debito sino all'ultimo centesimo» (Lc 12, 58-59)[2]. Complementare appare qui la parabola del fico sterile: il padrone concede ancora la dilazione di un anno, ma sarà l'ultima, perché qualora andasse sprecata anche questa opportunità, il taglio e la conseguente combustione saranno inevitabili (Lc 13,6-9).

Anche la parabola dei due costruttori, l'uno sapiente e l'altro stupido, detta anche più comunemente delle due case, esprime benissimo la serietà delle esigenze avanzate da Gesù in nome di Dio. Essa narra come la solidità dell'abitazione dipenda dal modo di costruirla, in concreto dall'averla edificata sulla roccia o su terreno sabbioso; nel primo caso la casa potrà sfidare qualsiasi intemperie, mentre nel secondo, messa a dura prova dagli elementi scatenati della natura, cadrà rovinosamente (cf. Mt 7,24-27 e Lc 6,46-49)[3]. Il significato racchiuso sembra indubbio: l'uomo potrà costruirsi un'esistenza positiva e un destino di vita solo a condizione di accettare la prospettiva dell'evangelista del regno; altrimenti la rovina sarà il traguardo del suo cammino.

Di estrema forza poi è l'esplicito appello del nazareno alla conversione testimoniato in Lc 13,1-5. Ai suoi interlocutori che gli avevano riferito la strage di partigiani ordinata da Pilato a Gerusalemme, aspettandosi, forse anche con una punta provocatoria, una sua presa di posizione

---

[2] Matteo ha trasformato questa parabola in un'esortazione a riconciliarsi presto con il fratello (cf. 5,25-26).

[3] Il racconto di Luca parla di fondamenta gettate dal costruttore saggio e della loro mancanza nella casa edificata dal costruttore insipiente (6,47-49), ma la versione matteana si dimostra più consona agli usi edilizi palestinesi che facevano largo uso del terreno roccioso per costruirvi le case.

in merito, Gesù risponde spostando l'attenzione dalla cronaca a un problema generale ma non meno grave che interessa tutti gli israeliti. In realtà, dice, tutti sono peccatori e meritano la perdizione, per cui diventa necessaria la conversione: «Credete che questi galilei fossero più peccatori di tutti i galilei? No, vi dico, ma se non vi convertite, tutti parimenti perirete». E per rafforzare la sua pressante esortazione richiama un altro fatto tragico di cronaca: la torre di Siloe, così chiamata perché s'innalzava presso l'omonima piscina, era rovinata addosso a diciotto persone, uccidendole. La domanda retorica e la successiva minaccia sono espresse in termini ora equivalenti e ora identici: «Credete che essi fossero più colpevoli di tutte le persone abitanti a Gerusalemme? No, vi dico, ma se non vi convertirete, tutti allo stesso modo perirete».

2. Minaccia del giudizio divino di condanna

Ancora più numerose però sono le parole minacciose di Gesù di Nazaret, che continua ad avvalersi dell'archetipo religionistico, del resto largamente presente nella bibbia ebraica, di Dio giudice terribile. Lo stesso stile profetico della sua predicazione lo portava a far propri i toni minacciosi dei grandi profeti del suo popolo, come ha notato lo studioso J. Jeremias: «Un genuino messaggio profetico presenta due lati indissolubilmente uniti: proclama la salvezza e la rovina... Gesù stesso non ha annunciato soltanto l'inizio, ricco di grazia, del tempo salvifico, ma anche la catastrofe che precederà la sua piena rivelazione. La buona novella viene annunziata nell'ultimo momento di grazia prima della rovina»[4].

Anche le immagini simboliche, spesso abbinate, del fuoco e della geenna, sviluppate soprattutto nella letteratura apocalittica anteriore e contemporanea, sono passate a lui come fattore descrittivo e plastico della comune credenza nel-

---

[4] *Teologia del Nuovo Testamento*, I, 145.

l'inferno, luogo di condanna degli empi. In particolare la geenna, forma grecizzata dell'aramaico *gehinnam* corrispondente all'ebraico *ge-hinnom* che è abbreviazione di *ge benhinnom*, indicava originariamente l'avvallamento meridionale di Gerusalemme, ma divenne un luogo malfamato quando nel periodo monarchico vi si praticò l'offerta di vittime infantili bruciate vive in onore del dio Moloch e per questo fu indicato dal profeta Geremia come la valle del giudizio divino di condanna (cf. Ger 7,32, 19,6; 2 Re 16,3; 21,6)[5]. Si ha così una piccola costellazione linguistica costituita dall'immagine del fuoco, dal simbolo della geenna e dalla categoria giuridica del giudizio di condanna.

Nel libro di Enoc, apocrifo precristiano, è attestata la seguente descrizione del luogo destinato ai condannati del giudizio divino: «Guardai e mi girai verso un'altra faccia della terra e vidi, colà, un profondo burrone, mentre un fuoco ardeva. E portavano i re ed i potenti e li gettavano nel burrone profondo» (54,1-2). E ancora: «E vidi, allora, che si aprì un identico abisso, in mezzo alla terra, che era pieno di fuoco e fecero venire quelle pecore cieche e tutte furono giudicate e furono (dichiarate) colpevoli e furono gettate in quell'abisso di fuoco e bruciarono. E quest'abisso era alla destra di quella casa» (90,26). Ques'ultima espressione indica il sud del tempio, cioè la geenna[6]. Gli fa eco 4 Esdra della fine del I sec. d.C.: «Allora apparirà la fossa dei supplizi di fronte a quello che sarà il luogo del riposo; si vedrà la fornace della gehenna e di fronte il paradiso delle delizie. Allora l'Altissimo dirà alle nazioni risuscitate: guardate e conoscete colui che avete rinnegato, che non avete servito, di cui avete disprezzato i comandamenti. Guardate qui e là: qui delizie e riposo, là fuoco e supplizi. Ecco ciò che dirà nel giorno del giudizio» (7,36-38)[7]. Si aggiun-

---

[5] Cf. J. Jeremias, *Geenna*, in «Grande Lessico del Nuovo Testamento», II, 375ss. Per l'immagine parallela del fuoco vedi F. Lang, *Pyr*, in «Grande Lessico del Nuovo Testamento», XI, 821ss.

[6] La traduzione è presa da P. Sacchi (a cura), *Apocrifi dell'Antico Testamento*, I, Utet, Torino 1981.

[7] Questa e le seguenti citazioni sono state fatte da P. Bonsirven, *La Bibbia apocrifa*, Massimo editore, Milano 1962.

ga Enoc 103,8: «E la vostra anima entrerà nelle tenebre e nelle catene e in un fuoco ardente, là dove avrà luogo il grande castigo, che durerà per tutte le generazioni del mondo». Da parte sua Baruc siriaco, della fine del sec. I a.C., definisce così la sorte degli empi: «Ma la dimora di tutti gli altri sarà nel fuoco» (44,15) e parla di «supplizio di fuoco» riservato agli increduli (59,2). Infine citiamo due passi da «I Testamenti dei dodici Patriarchi», attribuito alla fine del II sec. a.C.: «Ma sugli empi Dio ammasserà un fuoco eterno e li dannerà sino alla fine dei secoli» (*Testamento di Zabulon* 10,3); «perché egli (Belial) sarà gettato nel fuoco per sempre» (*Testamento di Giuda* 25,3).

Ora le minacce di Gesù ricorrono volentieri a tale linguaggio, evitandone però di regola la manifesta propensione descrittiva. Nella prima antitesi di Mt 5,21-22, facendo equivalere in gravità l'offesa verbale all'omicidio, afferma che la sanzione è la stessa: «sarà reo del giudizio di condanna/ sarà reo della geenna del fuoco». Marco testimonia la seguente radicale richiesta del nazareno: «E se la tua mano ti scandalizza, tagliala: è meglio che tu entri monco nella vita che andartene con due mani nella geenna, nel fuoco inestinguibile. E se il tuo piede ti scandalizza, taglialo: è meglio che tu entri zoppo nella vita che essere gettato con i due piedi nella geenna. E se il tuo occhio ti scandalizza, gettalo via: è meglio che entri con un occhio solo nel regno di Dio che con due occhi essere gettato nella geenna, dove il loro verme non muore e il fuoco non si spegne» (Mc 9,43.45.47-48; cf. Mt 5,29-30; 18,8-9). La geenna ricompare in un'invettiva lanciata contro i suoi avversari dialettici e attestata in Mt 23,15: «Guai a voi, scribi e farisei ipocriti, perché andate in giro per mare e terra allo scopo di fare un proselito, e quando ciò avviene, lo fate figlio della geenna il doppio di voi». E ancora: «Razza di vipere, come potrete sfuggire al giudizio di condanna della geenna?» (Mt 23,33). Il motivo del fuoco appare poi nella parabola del grano e della zizzania, esattamente nelle parole del padrone agli impazienti operai: «Lasciate che crescano tutti e due fino alla mietitura e al tempo della mietitura dirò ai mietitori: Raccogliete prima la zizzania

e legatela in fasci per bruciarla, raccogliete invece il grano nel mio granaio» (Mt 13,30).

Comunque il testo più impressionante è la grandiosa scena del giudizio di Mt 25,31-46, in cui la diversa sorte finale degli uomini, riuniti attorno a Cristo il giorno ultimo, è definita in questi termini: «Venite benedetti del Padre mio, ereditate il regno preparato (da Dio) per voi dalla fondazione del mondo... Andatevene via da me maledetti nel fuoco eterno preparato (da Dio) per il diavolo e i suoi angeli... E se ne andranno questi al supplizio eterno mentre i giusti alla vita eterna» (vv. 34.41.46). Non si può negare a queste parole una carica non comune di violenza: un'esclusione totale, la maledizione, in compagnia con il diavolo, un supplizio eterno, dentro un inferno preparato da Dio dall'eternità. Non c'è nessuno, credo, che non sia stupito da questa faccia violenta del Dio di Gesù, soprattutto se pensa alle altre immagini religiose espresse dal nazareno: colui che fa sorgere il suo sole su buoni e cattivi e fa piovere su giusti e ingiusti, il padre che accoglie in casa il prodigo come figlio, la festa più grande che si farà in cielo per il ritrovamento di un perduto. Ma si ritornerà in chiusura su tale problema.

D'altra parte, qui è Gesù stesso in prima linea che giudica e scaglia la terribile sentenza contro quanti hanno negato la loro solidarietà ai suoi fratelli più piccoli, in concreto ai bisognosi. L'immagine pittorica di Michelangelo visualizza al meglio la testimonianza evangelica: quale *tremenda maiestas!* È il contrassegno più evidente del *mysterium tremendum* che caratterizza strutturalmente l'esperienza religiosa, come ha mostrato R. Otto. Ma è un altro Gesù rispetto all'amico di pubblicani e peccatori, che sedeva a tavola con la feccia della società, si invitava nella casa dello spregevole Zaccheo, non disdegnava, alla presenza dell'esterrefatto fariseo Simone che l'aveva invitato, le compromettenti espressioni di amore di una prostituta. Ora invece appare integrato a fondo nello schema del giudice inflessibile e non privo di terribilità.

A parte i motivi suddetti del fuoco e della geenna, i suoi racconti parabolici usano un linguaggio che ricorre spesso ad elementi di crudeltà, comunque di estrema vio-

lenza; e non si tratta di dettagli narrativi trascurabili, perché, posti in chiusura, costituiscono il vero messaggio del parabolista. Già la conclusione della parabola dei vignaioli omicidi appare probante: «Che cosa farà il padrone della vigna? Verrà e farà perire i vignaioli e darà la vigna ad altri» (Mc 12,9). In breve, gli uccisori saranno a loro volta uccisi; il simmetrismo della reazione uguale e violenta appare perfetto. Ma ancor più impressionanti sono le finali di altre parabole. Il re che per il pranzo di nozze del figlio aveva sostituito gli invitati d'obbligo con gente raccogliticcia, prima della lauta cena passa in rassegna i commensali e vistone uno privo dell'abito di cerimonia comanda ai suoi servitori: «Legatelo mani e piedi e gettatelo nella tenebra di fuori; là sarà pianto e stridore di denti» (Mt 22,13). Il satrapo generoso, avendo condonato a un suo funzionario un ingente debito e poi saputo che questi aveva fatto gettare in carcere un collega debitore, lo condanna a una pena esemplare: «Non dovevi anche tu avere pietà del tuo collega di servizio come io ho avuto pietà di te? E adiratosi il suo signore lo consegnò ai torturatori finché avesse pagato tutto ciò che gli doveva» (Mt 18,33-34). Il padrone di casa di ritorno da una prolungata assenza si vendica orribilmente del maggiordomo reo di ogni arbitrio: «lo squarterà facendolo in due pezzi» (Lc 12,46; Mt 24,51).

Anche i richiami ai giudizi terribili di Jahvè della bibbia ebraica tradiscono immagini e fantasie spaventose, come i casi paradigmatici di Sodoma e del diluvio. Si veda l'invettiva lanciata contro le città rivierasche del lago di Galilea, colpevoli di aver rifiutato il suo appello a convertirsi: «Guai a te, Chorazin, guai a te, Betsaida, perché se a Tiro e Sidone fossero stati compiuti i miracoli avvenuti tra voi, da tempo si sarebbero convertiti (vestendosi) con sacco e cenere. Ebbene vi dico, per Tiro e Sidone nel giorno del giudizio la sorte sarà più tollerabile che non per voi. E tu, Cafarnao, sarai forse innalzata sino al cielo? Fino agli inferi sarai precipitata, perché se a Sodoma fossero stati fatti i miracoli avvenuti in te, sussisterebbe fino ad oggi. Ebbene vi dico: per il paese di Sodoma la sorte sarà più tollerabile che per te» (Mt 11,21-24; cf. Lc 10,12-15). Non meno impressionante la messa in guardia rivolta ai con-

temporanei che rischiano d'imitare l'insensatezza della distratta generazione di Noè e della corrotta Sodoma facendo la loro stessa fine: «E come avvenne nei giorni di Noè, così sarà nei giorni del figlio dell'uomo: mangiavano, bevevano, prendevano moglie e si maritavano fino al giorno in cui Noè entrò nell'arca, e venne il diluvio e fece perire tutti. Parimenti come avvenne nei giorni di Lot: mangiavano, bevevano, comperavano, vendevano, piantavano, edificavano; ma nel giorno in cui Lot uscì da Sodoma, piovve fuoco e zolfo dal cielo e fece perire tutti. Allo stesso modo sarà nel giorno in cui si manifesterà (*apokalyptetai*) il figlio dell'uomo» (Lc 17,26-30). Completa il quadro, nella scena descrittiva di Lc 17,31-32, la sventurata moglie di Lot: «In quel giorno chi si troverà sulla terrazza e le sue cose sono dentro la casa, non scenda a prenderle e chi si troverà nel campo similmente non ritorni indietro. Ricordatevi della moglie di Lot».

Con durezza inaudita Gesù attacca poi direttamente il suo pubblico, evidenziando la gravità del loro no opposto alla sua parola e alla sua persona: «Questa generazione è malvagia; cerca un segno e non le sarà dato alcun segno se non il segno di Giona. Come infatti Giona fu segno per i niniviti, così sarà anche il figlio dell'uomo per questa generazione. La regina del sud si alzerà nel giudizio con gli uomini di questa generazione e li condannerà, perché venne dalle estremità della terra ad ascoltare la sapienza di Salomone ed ecco qui c'è più di Salomone. Gli uomini di Ninive si alzeranno nel giudizio con questa generazione e la condanneranno, perché si sono convertiti all'annuncio di Giona ed ecco c'è qui più di Giona» (Lc 11,29-32)[8].

La condanna viene anche definita in termini di esclusione, espressa soprattutto dalle particelle «fuori (*exō*)» e «via (*apo*)», ma anche dal motivo della non-conoscenza, cioè del rifiuto di ogni rapporto. In Lc 13,23-28 si legge: «Quando il padrone di casa si sarà alzato e avrà chiuso la porta, allora comincerete a restare fuori e a bussare alla porta

---

[8] Il passo parallelo di Mt 12,41-42 inverte l'ordine: prima i niniviti e poi la regina del sud.

dicendo: Signore, aprici. E come risposta vi dirà: Non vi conosco, non so di dove siete. Allora comincerete a dire: Abbiamo mangiato e bevuto alla tua presenza e tu hai insegnato nelle nostre piazze. Ma vi dirà: Non so di dove siete. Allontanatevi da me, voi tutti operatori d'iniquità. Là ci sarà pianto e stridore di denti, quando vedrete Abramo, Isacco e Giacobbe e tutti i profeti nel regno di Dio, mentre voi gettati fuori». Di quest'ultimo detto una versione più vicina al linguaggio del tempo è quella di Mt 8,11-12: «Molti verranno da oriente e occidente e siederanno a mensa con Abramo, Isacco e Giacobbe nel regno dei cieli; i figli del regno[9] invece saranno gettati nella tenebra di fuori; vi sarà il pianto e lo stridore dei denti». Al primo evangelista dobbiamo anche la parabola delle damigelle d'onore o delle dieci vergini che si conclude così: «Ma mentre esse se ne andarono a comperare (l'olio) venne lo sposo e quelle pronte entrarono con lui nella sala nuziale e la porta fu chiusa. Per ultimo vengono anche le altre damigelle a dire: Signore, signore, aprici. Ma quello come risposta disse: In verità vi dico, non vi conosco» (Mt 25,10-12).

Non si pensi però che Gesù sia stato affetto da una qualche forma di sadismo. Il linguaggio immaginoso e colorito degli orientali deve aver influito non poco su di lui; di certo è stato dipendente dalla letteratura apocalittica del suo ambiente che non era parca di colori forti e di un certo gusto per il drammatico, lo sconvolgente e l'orrido. Si aggiunga il partecipe e accorato lamento cantato sulla città santa che gli era cara non meno che a tutta la sua generazione: «Gerusalemme, Gerusalemme che uccidi i profeti e lapidi quelli che sono stati inviati a te! Quante volte ho voluto radunare i tuoi figli a quel modo che la gallina raduna i suoi pulcini sotto le ali, e non avete voluto. Ecco la vostra casa vi sarà lasciata deserta» (Mt 23,37-39; cf. Lc 13,34-35).

In ogni modo egli tradisce una coscienza altissima di

---

[9] «Figli del regno» è un tipico modo espressivo della lingua ebraica per indicare i beneficiari naturali della regalità divina.

se stesso, perché ritiene la sua persona determinante nel destino di morte e di vita degli uomini sia quale norma di giudizio sia quale giudice che emette la sentenza. Anche i critici più radicali, come Bultmann[10], riconoscono l'autenticità storica di questo detto di Gesù: «Chiunque mi avrà riconosciuto davanti agli uomini, anche il figlio dell'uomo lo riconoscerà davanti agli angeli di Dio. Ma chi mi avrà rinnegato davanti agli uomini, sarà rinnegato davanti agli angeli di Dio» (Lc 12,8-9; cf. Mt 10,32-33). La struttura letteraria appare evidente, costruita sulle seguenti contrapposizioni: davanti agli uomini – davanti agli angeli di Dio; noi e Gesù – il figlio dell'uomo e noi. La forza assertiva è data dalla perfetta correlazione tra storia ed escatologia, per cui il rapporto intessuto con Gesù nella storia determina il destino finale. In concreto, al riconoscimento del nazareno da parte degli uomini corrisponde un pari riconoscimento del giudice finale e altrettanto mimetica è la reazione nel caso di misconoscimento. La figura enigmatica del figlio dell'uomo in funzione di giudice finale ha alle spalle una lunga storia[11]. Nel cap. 7 del libro di Daniele sta a indicare «i santi dell'Altissimo», cioè il fedele resto del popolo di Dio sopravvissuto alla persecuzione di Antioco IV Epifane. Il libro di Enoc lo presenta quale figura individuale e avente funzione giudiziaria, come per esempio appare in 69,27: «Egli s'è assiso sul trono della sua gloria e a lui, al figlio dell'uomo, è stato dato il compito di giudicare». Sul piano storico si può affermare con probabilità che lo stesso Gesù storico vi abbia fatto ricorso per alludere alla sua futura azione di giudice dell'umanità. Di qui la distinzione presente nel nostro detto tra Gesù e il figlio dell'uomo, una distinzione che Matteo non mantiene più: «Chiunque mi riconoscerà... anch'io lo

---

[10] R. Bultmann, *Geschichte der synoptischen Tradition*, Goettingen 1967,163 riferendosi al nostro passo e ad altri dice «che alcune parole del figlio dell'uomo non sono una formazione cristiana, bensì tradizione primaria».

[11] Cf. l'esaustiva trattazione di C. Colpe, *Ho hyios tou anthrôpou*, in «Grande Lessico del Nuovo Testamento», XIV, 273ss.

riconoscerò.../ Ma chi mi rinnegherà... anch'io lo rinnegherò». La distinzione tra storia ed escatologia appare abbinata alla distinzione tra Gesù e il figlio dell'uomo, cioè tra la sua identità storica e il suo ruolo escatologico. Resta comunque confermato che il nazareno non solo ha mantenuto lo stereotipo del giudizio di Dio, ma anche vi ha inserito se stesso quale mediatore di tale evento. Dunque la faccia violenta divina che esso esprime è doppiata da una corrispondente faccia violenta dell'evangelista del regno.

Ma come valutare questi dati offerti dai testi evangelici? L'illustre esegeta J. Jeremias dà per scontato che grazia e giudizio sono due facce di una stessa medaglia: «È questa una realtà profonda: grazia e giudizio formano tutt'uno»[12]. In realtà s'impone una distinzione doverosa: è vero che il rifiuto della grazia ultimamente porta l'uomo alla sua rovina[13], come si è visto appena sopra, ma costituisce un ulteriore passo logico affermare che Dio, direttamente o mediante il figlio dell'uomo, interverrà come giudice a condannare all'inferno quanti hanno rifiutato il vangelo e l'appello di Gesù. Ora non c'è dubbio che tale sia stata la credenza di quest'ultimo, ma una corretta valutazione delle cose si rifiuta di metterla sullo stesso piano del vangelo del regno. Al centro della sua esperienza religiosa c'erano l'immagine di Dio che fa sorgere il suo sole su buoni e cattivi e fa piovere su giusti e ingiusti, il simbolo religioso dell'accoglienza incondizionata dei disprezzati e dei perduti, la figura di Dio re che fa giustizia ai «poveri» senza ricorso alcuno alla violenza. Come elemento complementare abbiamo l'appello alla conversione che rimanda all'immagine di un Dio esigente e a una concezione dell'uomo quale persona chiamata responsabilmente ad acco-

---

[12] *Teologia del Nuovo Testamento*, I, 145.

[13] In proposito si veda l'interessante tentativo teologico di A. Rizzi, *L'inferno: dogma da cancellare o da ripensare?*, in «Servitium» n. 67 (1990) 42-49, che si apre una via di mezzo tra la credenza tradizionale nell'inferno, inteso quale luogo di punizione eterna, e la soluzione origeniana dell'apocatastasi finale, evidenziando il carattere drammatico della libertà umana, in linea mi sembra con quanto si è detto sopra.

gliere il dono divino gratuito della salvezza e della vita, essendoci al di fuori della sua risposta positiva solo la perdizione o il destino di morte. Questo è il quadro essenziale della religione di Gesù. La sua credenza nel giudizio finale di Dio, che condannerà al fuoco eterno quanti hanno dato in vita una risposta negativa, appare soltanto il retaggio di un luogo comune della religiosità del suo ambiente.

Credo inoltre che non si possa evitare il seguente giudizio: si è trattato di una manifesta incoerenza, spiegabile e direi anche scusabile, se si tiene presente il pesante condizionamento culturale a cui è soggiaciuto, e di un'evidente contraddizione interna. Il Dio manifestato nella natura come essere che si relaziona asimmetricamente agli uomini non coincide con un Dio giudice che invece reagisce in maniera simmetrica salvando gli uni e condannando gli altri. La logica del suo agire non è qui la stessa; non è più lui, siamo di fronte ad un altro. Si obietterà che un conto è la sua presenza nel creato e un altro la sua azione finale o escatologica. Ma proprio nella sua iniziativa ultima od escatologica di re, anticipata nella storia, il Dio di Gesù si è disvelato come un dio asimmetrico, perfettamente combaciante con l'immagine di colui che fa sorgere il suo sole e fa piovere su giusti e peccatori. Infatti invece di condannare all'esclusione il prodigo l'accoglie in casa come figlio; inoltre si comporta come quel padrone della parabola che ha equiparato nella paga gli operai dell'ultima ora a quelli della prima. È vero che ancora siamo in attesa del suo disvelamento definitivo; per questo Gesù ha insegnato a pregare: «Venga presto il tuo regno» (Mt 6,9; Lc 11,2). Ma il suo volto che splenderà alla fine non potrà essere diverso da quello mostrato nella vicenda del nazareno, se è vero che in questa ha avuto luogo, sia pure incoativamente, la sua apocalisse ultima. Un Dio di grazia «parziale» per i perduti apparirà ancor più chiaramente come tale; né il giorno ultimo potrà offrirci una sua diversa carta d'identità presentandolo quale Giano bifronte che salva e condanna alla perdizione, retribuisce il giusto con la vita e l'ingiusto con la morte.

D'altra parte rifiutare l'incoerente credenza di Gesù nel giudizio finale di condanna non pregiudica l'accettazione

piena del quadro essenziale della sua religione. Resterebbe pur sempre in piedi l'immagine straordinaria del Dio di grazia e di amore indiscriminato insieme con la visione drammatica dell'uomo minacciato seriamente da un destino di morte, che egli si crea con le sue proprie mani rifiutando l'offerta del dono di vita e di salvezza. E ancor più, tale distinzione ci preserva dall'incorrere noi stessi nella sua contraddizione. Dobbiamo liberarci dal meccanismo proiettivo della psiche umana che si costruisce un Dio a propria immagine e somiglianza, capace di amore costruttivo ma anche di violenza distruttiva, e annientare in noi il bisogno etico-sociale di un garante supremo del bene e del male, di un giudice divino che retribuisce imparzialmente il buono e il cattivo secondo la loro condotta.

capitolo undicesimo

«VOI L'AVETE UCCISO MA DIO LO HA RISUSCITATO»

Indubbiamente al centro del cristianesimo c'è un fatto di sangue, una drammatica e tragica morte, effetto di una parossistica esplosione di violenza. Non per nulla il simbolo visivo, pittorico e plastico, della fede cristiana è la croce, o meglio Gesù crocifisso. Una costatazione evidente e ovvia; eppure non appare assente nella storia il tentativo di esorcizzare tale morte, mitizzandola e sacralizzandola fino a farle perdere i suoi connotati di assassinio perpetrato per calcoli e interessi religiosi e politici. Sembra dunque necessario riaffermare che il nazareno non ha finito i suoi giorni nella serenità di una morte comune, né ha subìto un incidente malaugurato quanto casuale e neppure è caduto vittima di un privato omicida, ma è stato giustiziato pubblicamente, per intervento di un'autorità politica ben precisa, subendo una pena capitale già per se stessa espressiva. Senza dire che un'altra autorità ha profuso impegno e scaltrezza perché fosse denunciato e condannato a morte e la sentenza capitale avesse esecuzione. Di qui nasce l'esigenza di fissare l'attenzione su tale fatto e guardarlo bene in faccia per precisarlo nelle sue cause, negli esiti ultimi e nelle interpretazioni date da nemici e amici. Soprattutto a noi interessa determinare in quale modo Gesù e il suo movimento vi ha coinvolto Dio.

Le fonti a nostra disposizione sono gli scritti della bibbia cristiana, ma non mancano alcune antiche testimonianze di autori non cristiani che confermano il carattere pubblico e tragico della morte del nazareno. Così nei suoi *Annali*

Tacito ne parla presentando i «crestiani» accusati da Nerone di essere i responsabili dell'incendio che aveva devastato l'Urbe: «Essi prendevano nome da Cristo, che era stato suppliziato ad opera del procuratore Ponzio Pilato sotto l'impero di Tiberio» (*auctor nominis eius Christus Tiberio imperitante per procuratorem Pontium Pilatum supplicio adfectus erat*) (15,44,3). A commento possiamo citare quanto dice R. Penna: «Ma la cosa più notevole nel passo di Tacito è certamente la notizia circa Cristo stesso; sia pur stringata, essa comprende una precisa informazione storica (sotto l'imperatore Tiberio ed il procuratore Ponzio Pilato) e geografica (la Giudea come luogo di origine del movimento da lui iniziato). L'espressione *supplicio adfectus,* pur non comportando necessariamente la pena della crocifissione, allude ad una condanna a morte, eseguita con strumenti di tortura. È questa la testimonianza pagana antica più completa sulla figura di Gesù»[1]. Aggiungiamo solo che Ponzio Pilato fu procuratore in Giudea negli anni 26-36 e che, preziosa prova della sua presenza in terra giudaica, ci è giunta un'iscrizione latina di Cesarea: *(Po)ntius Pilatus (Praef)ectus Iudaeae.* Essa per altro ci dice come l'esatto titolo latino del governatore di una provincia dell'impero sino all'imperatore Claudio (anni 41-54) fosse quello di prefetto, mentre Tacito anacronisticamente gli dà l'appellativo di procuratore, invalso soltanto in seguito[2].

Preziosa è anche la testimonianza di uno storico giudaico, Giuseppe Flavio : «Verso questo tempo visse Gesù... E dopo che Pilato, dietro accusa dei maggiori responsabili del nostro popolo (*tôn prôtōn andrôn par' hēmîn*), lo condannò alla croce (*staurôi epitetimēkotos*), non vennero meno coloro che fin dall'inizio lo amarono» (*Antiquitates Iudaicae* 18,63-64)[3]. Ma la precisazione delle responsabilità dei capi del popolo giudaico sembra essere una glossa cristiana successiva, insieme con altre qui tralasciate. Elemento

---

[1] R. Penna, *L'ambiente storico delle origini cristiane*, Edizioni Dehoniane, Bologna [2]1986, 276.

[2] Cf. R. Penna, *op. cit.*, 250-251.

[3] Cf. R. Penna, *op. cit.*, 257-258.

nuovo rispetto a Tacito è l'individuazione della pena capitale nel supplizio della croce.

Comunque più complete sono le testimonianze cristiane, che devono essere lette su due piani distinti, cioè come documenti ricchi di dati storicamente attendibili, ma anche e soprattutto come espressioni di una fede che ha interpretato il fatto rileggendolo in chiave teologica. In concreto, abbiamo a nostra disposizione brevi cenni sulla morte di Gesù presenti nel libro degli Atti degli apostoli, interpretazioni di fede sparse nell'epistolario di Paolo e nelle altre lettere, e i racconti evangelici, il più antico dei quali, «la passione» del vangelo di Marco (capp. 14-16), risale al 70 circa. Ma con tutta probabilità l'evangelista ha in sostanza trascritto un racconto precedente della passione, ricostruito variamente dagli studiosi, ipotizzando gli uni una narrazione ricca e corposa mentre per gli altri dovette trattarsi di un breve racconto arricchito poi da Marco. Matteo ha seguito abbastanza fedelmente la sua fonte Marco, aggiungendo però diverso materiale proprio. Invece Luca rappresenta un altro filone tradizionale con non pochi contatti con «la passione» di Giovanni, che a sua volta mostra caratteristiche specifiche e offre preziose precisazioni. Ad ogni modo mai come in questa parte i vangeli mostrano convergenze così estese e precise[4].

1. Un fatto di sangue

Prima di addentrarci nel campo delle interpretazioni è opportuno delineare, nei limiti del possibile, i contorni esatti

---

[4] Cf. soprattutto R. Pesch, *Das Markusevangelium*, II, Freiburg 1977, 1-27 (excursus prezioso e ricco di bibliografia) (trad. it. presso Paideia di Brescia) e J. Blinzler, *Il processo di Gesù*, Paideia, Brescia 1966, ma anche E. Lohse, *La storia della passione e morte di Gesù Cristo*, Paideia, Brescia 1975; L. Goppelt, *Teologia del Nuovo Testamento*, I: *L'opera di Gesù nel suo significato teologico* (a cura di J. Roloff), Morcelliana, Brescia 1982, 297ss. Sul piano interpretativo si veda il mio contributo *La passione di Gesù e la violenza*, in «Segno» XV n. 104-105 (1989) 9-17 che qui riprendo e sviluppo.

della morte tragica di Gesù. Anzitutto si deve dire che il fatto di sangue si è consumato a Gerusalemme, capitale religiosa del mondo giudaico palestinese e della diaspora. Non si pensi però a pura coincidenza o a mera casualità, perché tale dato topografico appare in stretto legame con una seconda e più importante costatazione: sono stati i centri di potere gerosolimitani che hanno condotto le cose perché si arrivasse al tragico epilogo. Certo, il responsabile giuridico è stato il prefetto romano, Ponzio Pilato. Le testimonianze di Tacito e di Giuseppe Flavio si abbinano qui a quelle unanimi della bibbia cristiana: lui ha presieduto il processo intentato a Gesù, ha emesso la sentenza capitale e l'ha fatta eseguire. Del resto lo stesso tipo di pena, la crocifissione, dimostra che la morte del nazareno si deve imputare all'autorità romana impersonata allora in Giudea da Ponzio Pilato. Fossero state le autorità giudaiche a giustiziarlo, Gesù sarebbe stato lapidato, come è avvenuto di Stefano (At 7,58-59) e di Giacomo, fratello del Signore (Giuseppe Flavio, *Ant.* 20, 300).

Ma le fonti cristiane più antiche accentuano, con evidenti toni polemici che tuttavia non ne intaccano la sostanziale storicità, la partecipazione attiva delle autorità giudaiche del tempo: l'alto clero soprattutto, che i vangeli sono soliti chiamare «sommi sacerdoti» (*archiereis*), l'aristocrazia laica di Gerusalemme – gli «anziani» (*presbyteroi*) dei racconti evangelici – e i capi del rabbinismo (*grammateis*). Si noti che i rappresentanti di queste tre categorie formavano il sinedrio, un senato di 71 membri presieduto dal sommo sacerdote in carica, massima autorità giudaica del tempo. I farisei invece sono stati avversari del nazareno sul piano dialettico e a proposito della sua interpretazione delle osservanze giudaiche. I capi dei sacerdoti di Gerusalemme che dominavano il sinedrio, avendone la presidenza ma anche potendo contare sull'aristocrazia laica gerosolimitana schierata al loro fianco, fecero ricorso alla violenza per eliminare fisicamente l'indifeso profeta di Galilea, avvertito quale minaccia per il loro potere. Si pensi alla sua azione dimostrativa nell'area del santuario contro il mercato di animali destinati al culto e il cambio di monete per le varie offerte dei pellegrini che venivano anche

dalla diaspora, un traffico controllato dall'alto clero gerosolimitano e fonte di lauti guadagni (cf. Mc 11,15-17 par)[5].

Ancor più pericolosa dovette risultare la sua profezia sulla distruzione del tempio (Mc 13,1-2 par); non per nulla gli sarà imputata dal sinedrio (Mc 14,58 par). Già Geremia era stato condannato per una simile predizione: «... i sacerdoti e i profeti[6] lo arrestarono dicendo: "Devi morire! Perché hai predetto nel nome del Signore: Questo tempio diventerà come Silo (una rovina) e questa città sarà devastata, disabitata?"» (26,8-9). Ma anche al tempo di Gesù era assai pericoloso pronunciarsi contro il tempio, come testimonia Giuseppe Flavio: «Quattro anni prima che scoppiasse la guerra... un tale Gesù figlio di Anania, un rozzo contadino, si recò alla festa in cui è uso che tutti costruiscano tabernacoli per il dio e all'improvviso cominciò a gridare nel tempio: "Una voce da oriente,/ una voce da occidente,/ una voce dai quattro venti,/ una voce contro Gerusalemme e il tempio,/ una voce contro sposi e spose,/ una voce contro il popolo intero!". Giorno e notte si aggirava per tutti i vicoli gridando queste parole, e alla fine alcuni dei capi della cittadinanza, tediati di quel malaugurio, lo fecero prendere e gli inflissero molte battiture. Ma quello, senza né aprir bocca in sua difesa né muovere una specifica accusa contro chi lo aveva flagellato, continuò a ripetere il suo ritornello. Allora i capi, ritenendo — com'era in realtà — che quell'uomo agisse per effetto di una forza sovrumana, lo trascinarono dinanzi al governatore romano» che, giudicandolo un pazzo, «lo lasciò andare» (*Bell.* 6,300-305)[7].

---

[5] Cf. J. Jeremias, *Jérusalem au temps de Jésus*, 74-76 (trad. it. presso le Dehoniane di Roma).

[6] Si tratta di quei profeti, avversari del profeta di Anatot, che dicevano: «Pace, Pace!», cioè va tutto bene e non c'è bisogno di alcuna conversione.

[7] La traduzione è di G. Vitucci: Flavio Giuseppe, *La guerra giudaica*, II, Fondazione Lorenzo Valla — Mondadori 1974. In proposito si veda lo stimolante studio di carattere sociologico di G. Theissen, *La profezia di Gesù sul tempio: Profezia e tensioni fra città e campagna*,

Si aggiunga che il nazareno aveva dato vita a un movimento popolare, sostenuto soprattutto da galilei, la cui ispirazione messianica, animata da una certa spinta polemica contro i dominatori, non poteva non turbare i buoni rapporti intrattenuti dall'aristocrazia sacerdotale con l'autorità romana.

Ora sembra che il sinedrio non avesse allora lo *jus gladii*, cioè la facoltà di emettere e far eseguire sentenze capitali, come testimonia anche il quarto evangelista (18,31). In concreto all'iniziativa del potere gerosolimitano si deve se Gesù è stato denunciato all'autorità romana e se il processo si è concluso con una condanna alla pena capitale. Gli si può addebitare di aver svolto, per modo di dire, il ruolo di pubblico accusatore, facendo passare il disarmato profeta di Galilea come un pericoloso sovversivo, un preteso «re dei giudei», come testimonia con chiarezza Lc 23,2: «Abbiamo trovato costui che sobillava il nostro popolo e impediva di dare i tributi all'imperatore e che diceva di essere il messia re». E ottenutane la sentenza capitale, fece in modo che, entrato in ballottaggio con Barabba, un partigiano agli arresti, non beneficiasse dell'amnistia pasquale (Mc 15,6ss).

In conclusione, sembra di poter dire che i responsabili morali della morte in croce di Gesù sono stati gli aristocratici di Gerusalemme, individuabili nei capi delle grandi famiglie della capitale, che avevano costruito la loro ricchezza e nobiltà di censo sulla proprietà terriera e sui proventi del commercio, e nell'alto clero gerosolimitano appoggiato dal rabbinato. Si aggiunga la partecipazione della folla che si trovava a Gerusalemme nei giorni della festa di pasqua, come attestano di nuovo gli scritti delle origini cristiane (cf. Mc 15,11-15); doveva trattarsi di plebaglia manovrata dai capi del popolo per far pressione sul prefetto romano e ottenere la condanna dell'accusato. La versione di Luca mette in campo anche Erode, tetrarca della Galilea, a cui Pilato inizialmente ha mandato il galileo Gesù, rispedito

---

in «Sociologia del cristianesimo primitivo», Marietti, Genova 1987, 124-141.

al mandante (23,6-12); ma probabilmente si tratta non di un ricordo storico, bensì di una creazione dello stesso evangelista per sottolineare la somiglianza di Gesù con il re del Sal 2, contro il quale si sono coalizzati sovrani e principi, testo biblico citato negli Atti degli apostoli (4,25-26) e riferito appunto ad Erode e Pilato: «Infatti davvero in questa città si radunarono insieme contro il tuo santo servo Gesù, che hai unto, Erode e Ponzio Pilato con i gentili e i popoli d'Israele» (4,27).

In ogni modo si assiste a una concertazione di persone e di gruppi, tutti mossi da una stessa dinamica di violenza ai danni di Gesù. I motivi che li spingevano erano diversi. Il prefetto romano intendeva togliere di mezzo un reale o presunto fomentatore di ribellioni politiche, ma anche acconsentire *pro bono pacis* alle pressioni dell'autorità locale. L'aristocrazia sacerdotale, laica e rabbinica di Gerusalemme si sbarazzava di una presenza pericolosa per lo *status quo* religioso e politico da essa garantito e difeso. La plebaglia si muoveva perché mossa da altri, senza motivazioni specifiche, al solo scopo di sfogare il suo istinto violento e distruttivo. Giuda ha impersonato il traditore che consegna l'amico agli avversari per calcoli d'interesse forse politico. Eppure tutti si erano coalizzati contro un inerme per sopprimerlo. Siamo davanti alla solidarietà di violenti che cercano di difendere il loro *modus vivendi* colpendo insieme un innocente, cioè scegliendo un capro espiatorio destinato a tenere in piedi fragili equilibri di potere ed evitare una catastrofica esplosione di violenza incontrollata, quale si verificherà trent'anni dopo con l'insurrezione armata del 66 e la conseguente tragedia nazionale del 70, quando le vittoriose legioni romane di Tito entreranno a Gerusalemme ponendo fine alle illusioni autonomistiche degli insorti.

Di fatto tale concertazione di violenza contro Gesù, capro espiatorio, è attestata *explicitis verbis* nel quarto vangelo che riporta questa dichiarazione di Caifa, sommo sacerdote in carica: «È meglio per voi che un solo uomo muoia per il popolo piuttosto che tutto il popolo perisca» (11,50). Allora i rapporti tra l'autorità romana dominante e il sottomesso mondo giudaico palestinese erano molto

tesi e qualche volta si ebbero aperte ribellioni, domate con estrema energia e crudeltà. Giuseppe Flavio parla infatti delle rivolte di Giuda figlio di Ezechia in Galilea, dello schiavo Simone in Perea e del pecoraio Atronge in Giudea rispettivamente all'inizio, durante e dopo il regno di Erode il Grande (*Ant.* 17,271-272; *Bell.* 2,57-59; *Ant.* 17,278-281), nonché del celebre Giuda il galileo insorto nel 6 d.C. e ispiratore di un movimento di tipo zelotico che avrà sviluppi clamorosi più tardi (*Bell.* 2,118). Lo stesso Pilato si distinse per ferocia nello stroncare moti insurrezionali, come appare anche in una notizia di Luca (13,1). In tale situazione conflittuale Gesù è stato sacrificato anzitutto sull'altare della ragion di stato, per evitare che i già difficili rapporti tra dominatori e dominati sfociassero in violenze maggiori e in guerre tragiche. I due fronti si sono accordati a sue spese e hanno celebrato un armistizio, se non proprio una pace, deviando la loro violenza, che rischiava di opporli, su un innocente, ritenuto però fonte del malessere e delle tensioni presenti nella società. Una violenza dunque giustificata e positiva ai loro occhi[8]. Qualcosa d'analogo si è verificato nel rapporto tra Gesù e l'alto clero gerosolimitano che vedeva nel profeta di Galilea un perturbatore dell'ordinamento religioso, capace di trascinare folle entusiaste in moti di contestazione. Già il movimento di Qumran rappresentava una critica radicale al tempio e al sacerdozio gerosolimitani, scaduti a strutture corrotte e di puro potere. Il processo di delegittimazione poteva diventare inarrestabile senza una «lezione» esemplare al temerario che aveva osato tanto.

Infine merita attenzione un particolare carico di significato: la violenza subìta da Gesù è stata una forma estrema per quei tempi. La crocifissione, pena capitale di provenienza persiana, era stata fatta propria dai romani che la riservavano agli schiavi. Per questo si chiamava *servile supplicium*; lo stesso Cicerone la definì in maniera equivalente

---

[8] Cf. in proposito l'analisi accurata di R. Girard, *Il capro espiatorio,* Adelphi, Milano 1987.

servitutis extremum summumque supplicium (*Contra Verrem* II,5,169). Nelle province dell'impero comunque serviva da strumento di dissuasione per tutti i patrioti e di terrore per i sudditi. Per la sua connotazione di particolare crudeltà e disonore i cittadini romani ne erano di principio esenti. Possiamo dunque capire che Paolo di Tarso, cittadino romano, l'abbia evitata, morendo decapitato secondo la tradizione risalente al 200 circa (Tertulliano, *De praescr. haer.* 36,3). Sempre Cicerone la considera «il più crudele e orrido supplizio (*crudelissimum taeterrimumque supplicium*)» (*Contra Verrem* II,5,165) e Seneca chiama la croce *infelix lignum* (*Epist.* 101,14). Per Tacito è la pena più turpe: *mors turpissima crucis* (*Hist.* 4,3,119). Quanto disprezzo circondasse a Roma una credenza religiosa incentrata in un crocifisso appare con tutta evidenza nel famoso reperto archeologico del Palatino con la figura di un crocifisso dalla testa di asino e la sottostante iscrizione: «Alessameno adora dio (*Alexamenos sebete* (per *sebetai*) *theon*)», un evidente motteggio anticristiano della Roma antica[9].

«Il diritto penale giudaico non conosceva la crocifissione. Secondo la legge giudaica la sospensione al legno si applicava agli idolatri e ai bestemmiatori lapidati, ma non come pena di morte, bensì solo come pena aggiuntiva, a morte intervenuta. In tal modo il giustiziato veniva bollato come maledetto da Dio conformemente a *Deut* 21,23 (LXX): "Chiunque pende da un legno è maledetto da Dio". Queste parole nel giudaismo furono riferite anche a un crocifisso»[10]. A queste annotazioni si aggiunga che lo stesso Paolo conferma come la croce fosse intesa dai suoi correligionari segno di maledizione divina; scrivendo infatti ai cristiani della Galazia parla di Gesù in croce maledetto da Dio e paradossalmente fonte di benedizione salvatrice per i credenti (cf. Gal 3,13-14). Il carattere infamante della

---

[9] Citato da M. Hengel, *Crocifissione ed espiazione*, Paideia, Brescia 1988, 52. Quest'opera, nella sua prima parte (pp. 31-129), costituisce un'esaustiva documentazione sulla crocifissione nell'antichità.

[10] Così J. Schneider, alla voce *stauros*, in «Grande Lessico del Nuovo Testamento», XII, 975.

crocifissione è attestato ancora in altri scritti della bibbia cristiana. La lettera agli Ebrei afferma che Gesù «si sottopose alla croce con sprezzo della vergogna» (12,2). E poco più avanti esorta i credenti ad uscire dall'accampamento e ad andare verso Cristo, «portando il suo obbrobrio (*oneidismos*)» (13,13). A sua volta Paolo in Gal 5,11 parla di «scandalo della croce», che è preferibile tradurre con «croce scandalosa». Un messia crocifisso non può che essere «scandalo per i giudei e follia per i gentili» (1 Cor 1,23). La crocifissione è stata per Cristo il massimo dell'umiliazione: «Si è invece spogliato, configurandosi a uno schiavo e diventando simile agli altri uomini... si è umiliato facendosi obbediente sino alla morte, dico sino alla morte in croce!» (Fil 2,7-8).

In breve, una violenza massima, fisica e morale, è stata fatta a Gesù, accomunato in questo alla feccia della società dell'impero romano.

2. Vittima sacrificata o volontaria offerta di sé

Ma come i primi cristiani, che si riallacciavano a Gesù di Nazaret, hanno interpretato la sua morte violenta? Bisogna premettere che il punto di partenza della riflessione di fede è stata la loro ferma persuasione, acquisita non molto tempo dopo la consumazione della tragedia del Golgota, che il crocifisso è stato risuscitato da Dio a vita nuova e si è fatto presente ad essi nelle cosidette apparizioni quale «spirito vivificante», direbbe Paolo (1 Cor 15,45). Senza questo processo profondo maturato nelle coscienze di Pietro e dei suoi compagni, di Paolo e di altri ancora, non ci sarebbe stato alcun seguito: Gesù sarebbe finito nel novero dei non pochi illusi «messia» del suo tempo spazzati via dai dominatori e la sua memoria di insubordinato colpito dall'autorità romana, di diritto impegnata a tutelare l'ordine costituito, sarebbe stata sepolta insieme con il suo cadavere. Ma il mattino di pasqua – dicono le fonti cristiane – è risuonato il lieto annunzio: «È stato risuscitato (da Dio)!» (Mc 16,6). Il caso del nazareno si è così riaperto e i credenti hanno cominciato a domandarsi che

cosa gli fosse realmente accaduto e quale significato avesse la sua morte in croce.

Ora per il nascente movimento, convinto di aver trovato in lui morto e risorto la fonte della salvezza, la via più facilmente percorribile era la sacralizzazione della vittima, facendo propria la logica di chi l'aveva soppresso, anche se in direzione diversa, cioè ritenendo la sua morte violenta fonte di salvezza delle anime nostre e considerando il suo sangue versato dai crocifissori sorgente di purificazione ed espiazione delle colpe umane. Comprendere e vivere la sua tragica fine dentro lo schema religionistico della vittima sacrale e sacrificata sull'altare, attorno a cui divinità e umanità si rappacificano, era in linea con la primitiva religiosità del tempo antico. Se già per i crocifissori la violenza inferta al nazareno era apparsa in termini di sacrificio, sacrificio a scopo di pacificazione politica o di difesa dell'ordine costituito sia politico che religioso, era facile intenderla sullo stesso schema anche da parte dei cristiani, in questo senso esatto: morte a lui per risparmiare la morte a noi; lui sacrificato a favore del popolo, come aveva detto Caifa e Giovanni aveva interpretato: «Questo però non disse da se stesso, ma essendo sommo sacerdote di quell'anno profetizzò che Gesù sarebbe morto per il popolo, e non solo per il popolo ma anche perché i figli dispersi di Dio fossero radunati in unità» (Gv 11,51-52).

Di fatto questa direttrice interpretativa o ermeneutica è stata imboccata dai cristiani delle origini e non solo da Giovanni evangelista nel passo sopra citato. Lo diciamo senza alzare grida scandalizzate, perché nella struttura dell'uomo, scandagliato dall'antropologia moderna, esistono meccanismi personali e di gruppo che spingono a interpretare la violenza esercitata su una vittima in termini positivi e a ritenere benefica la stessa vittima, come ha ben mostrato R. Girard. Si veda anzitutto 1 Cor 5,7, un passo paolino che veicola però una tradizione protocristiana probabilmente della chiesa di Antiochia e risalente agli anni 40: «Cristo, nostro agnello pasquale, è stato immolato (*etythē*)», dove sono degni di attenzione sia il verbo sia l'apposizione. Vi si parla infatti di immolazione, cioè di uccisione sacra, compiuta a scopo religioso e produttiva

di una vittima gradita alla divinità. Correlativa la qualifica di Cristo ucciso quale agnello pasquale: immolato originariamente dagli ebrei in Egitto per tingere del suo sangue gli stipiti delle porte di casa e tener così lontano, con un rito apotropaico, lo sterminatore, veniva ucciso ogni anno da tutte le famiglie ebraiche nel rito pasquale a viva memoria di quell'evento di liberazione (cf. Es 12,3-14). L'eloquenza del confronto non sembra lasciare dubbi sull'interpretazione sacrale attribuita alla morte di Gesù. La stessa funzione liberatrice viene ora attribuita al suo sangue.

L'immagine dell'agnello sacrificato ritorna in altri passi della bibbia cristiana. Così in 1 Pt 1,18-19 si legge: «... sapendo che non con cose corruttibili, argento o oro, foste riscattati (da Dio)..., ma per mezzo del sangue prezioso di Cristo come di agnello senza difetto e senza macchia». Più spesso appare nel *corpus* giovanneo. L'Apocalisse ama raffigurarsi il Cristo celeste come «agnello immolato (verbo *sphazō*)» (5,6.12), a cui i beati in cielo innalzano il seguente inno: «Tu sei degno di prendere il libro e di aprirne i sigilli, poiché sei stato immolato (verbo *sphazō*) e hai acquistato (verbo *agorazō*) a Dio con il tuo sangue uomini da ogni tribù, lingua, popolo e nazione» (5,9). Sempre l'Apocalisse in 12,11 attribuisce al sangue di Cristo-agnello forza salvatrice. Lo stesso quarto vangelo vede nel crocifisso l'agnello pasquale del rito ebraico di cui cita una particolare prescrizione del libro dell'Esodo (19,36)[11].

In non pochi testi inoltre si attribuisce al sangue di Cristo un'efficacia purificatrice, santificatrice ed espiatrice. Così 1Pt 1,2 dice che i destinatari dello scritto sono aspersi dal suo sangue. Al rito dell'aspersione col sangue, presente nella liturgia templare dell'antico popolo ebraico, allude chiaramente anche Eb 12,24: il sangue dell'aspersione di Cristo grida con voce più eloquente di quello di Abele. Secondo

[11] In apertura del vangelo poi Giovanni definisce Gesù di Nazaret «l'agnello di Dio che prende su di sé il peccato del mondo» (1,29), «l'agnello di Dio» (1,36), ma qui il riferimento probabilmente non è all'agnello pasquale immolato, bensì, come ha notato J. Jeremias (cf. la voce *amnos* in «Grande Lessico del Nuovo Testamento», I, 919-922), al «servo di Jahvè» dei canti omonimi raccolti nel libro di Isaia.

1 Gv 1,7 il sangue di Gesù, figlio di Dio, ci purifica da ogni peccato. Più insistente è comunque in proposito la lettera agli Ebrei: se il sommo sacerdote ogni anno nella festa del Kippur entrava nella parte più profonda del santuario per compiervi con il sangue di animali il rito dell'espiazione dei peccati del popolo, Gesù una volta per tutte è entrato nel tempio celeste procurandoci così un riscatto eterno (9,12); e se già il sangue di animali aveva efficacia santificatrice e purificatrice, «quanto più il sangue di Cristo, il quale si è offerto senza macchia a Dio mediante lo Spirito eterno, purificherà la nostra coscienza dalle opere morte per servire al Dio vivo» (9,13-14); è per santificare il popolo con il suo sangue che affrontò la sua passione mortale fuori dalla porta della città (13,12).

Non mancano le classiche categorie cultuali offerta/ offrire (*prosphora/prospherō*), vittima sacrificale/vittima di espiazione /strumento di espiazione (*thysia/ hilasmos/ hilastērion*). Cristo si è offerto a Dio come vittima sacrificale di soave odore (Ef 5,1); il sacrificio di se stesso da lui offerto a Dio vale l'annullamento del peccato (Eb 9,26); noi siamo stati santificati «mediante l'offerta del corpo di Gesù Cristo fatta una volta per tutte» (Eb 10,10); egli ha offerto una sola vittima sacrificale per i peccati e con quest'unica offerta ha santificato perfettamente i credenti (Eb 10,12.14); Dio lo ha stabilito in antecedenza strumento di espiazione per mezzo del suo sangue (Rom 3,25); è vittima di espiazione per i nostri peccati (1 Gv 2,2; 4,10).

Per completezza citiamo tre altri testi che riflettono una formula tradizionale della chiesa delle origini indicativa del valore espiatorio della morte di Gesù: «Cristo morì per i nostri peccati» (1 Cor 15,3); «Cristo una volta per tutte soffrì per i peccati, giusto per ingiusti» (1 Pt 3,18); «Lui che fu consegnato (da Dio) alla morte per i nostri peccati» (Rom 4,25).

Infine, al di là della terminologia cultuale, vorrei citare la lettera ai Colossesi in cui la morte di Gesù assurge a strumento divinamente scelto per la pacificazione cosmica: «Poiché piacque (a Dio) di far abitare in lui ogni pienezza e mediante lui riconciliare a sé tutte le cose, pacificando per mezzo del sangue della sua croce sia le realtà sulla

terra sia quelle nei cieli» (1,19-20). Analogo è un passo della lettera agli Efesini che attribuisce alla croce di Cristo il merito di aver tolto di mezzo la legge, vera cortina di ferro che separava e opponeva le due metà della terra, i circoncisi e i gentili, riconciliandoli così tutti e due con Dio e tra loro stessi e facendone un solo popolo (2,14-18).

Non bisogna però lasciarsi fuorviare dal linguaggio cultuale, che potrebbe essere usato in senso traslato o metaforico e indicare di fatto la vita profana vissuta nella fedeltà a Dio e nell'amore del prossimo. Del resto questo processo di «spiritualizzazione» della realtà cultuale era presente già nel giudaismo contemporaneo[12] e fu continuato dai primi cristiani[13]. È dunque necessario andare oltre e cogliere con esattezza quanto s'intendeva dire con le categorie cultuali. Ritengo che si debbano distinguere due prospettive soggiacenti, l'una che attribuisce alla morte violenta di Gesù, diciamo al suo sangue, un valore intrinseco di pacificazione degli uomini con Dio, l'altra che sottolinea l'atteggiamento soggettivo del crocifisso, che ha vissuto la violenza infertagli da persona obbediente a Dio e piena di amore per gli uomini. Nel primo caso la concezione sacrale appare chiara, con Dio che in qualche modo sta attivamente dietro alla morte violenta del figlio, sacrificato per noi sull'altare dei più alti benefici spirituali per l'umanità. Nel secondo caso invece benefica non è l'oggettiva violenza recata a Gesù e fatta servire provvidenzialmente alla causa della salvezza umana e del perdono dei nostri peccati, bensì la soggettività della vittima ricca di amore per noi e di obbedienza a Dio. E per evitare di ricadere subito nella precedente prospettiva sacrale, preciso subito che la richiesta divina, da lui ottemperata con spirito obbediente, non verteva direttamente sulla morte violenta da subire, bensì

---

[12] Cf. S. Cavalletti, *Le correnti spirituali del mondo giudaico*, in G. Barbaglio (a cura), *La spiritualità del Nuovo Testamento*, 21-40.

[13] Cf. S. Lyonnet, *Rom 1,9 et la terminologie cultuelle du N.T.*, in «Etudes sur l'épître aux Romains», Roma 1989, 36-42; E. Kaesemann, *Il culto nella vita quotidiana del mondo. Rm 12*, in «Saggi esegetici», Marietti, Casale Monferrato 1985, 146-152.

sulla fedeltà alla propria missione con tutti i costi connessi, fino a far getto della vita. Come criterio di discriminazione indicherei il seguente: i testi sottolineano o no la soggettività del crocifisso, una soggettività non mobilitata da meccanismi masochistici bensì da amore per la vita degli altri? In altre parole, bisogna accertare se l'offerta, l'immolazione, il sacrificio esprimono la sua dedizione amorosa agli uomini oppure una via voluta da Dio e magari accettata dal figlio per scopi di pacificazione tra divinità e umanità.

Di fatto assegnerei alla concezione sacrale 1 Cor 5,7: «Cristo, nostro agnello, è stato immolato»; Rom 3,25 e 4,25, testi parimenti prepaolini: ...Gesù Cristo «che Dio ha prestabilito strumento di espiazione... mediante il suo sangue»; «Lui che fu consegnato (da Dio) alla morte per i nostri peccati»; i passi del *corpus* giovanneo sull'agnello immolato; qualche altro passo che insiste sull'efficacia intrinseca del sangue di Cristo. Inoltre vi aggiungerei i due passi di Col e Ef sul valore pacificatore di portata cosmica della croce di Gesù. Dalla ricerca di M. Hengel emerge che l'interpretazione espiatoria di tipo sacrale è da assegnare a formule di fede arcaiche, che riflettono concezioni espiatorie greco-romane e giudaiche e possono essere attribuite a una mentalità mitica obsoleta, mentre la teologia di Paolo e di Giovanni – al *corpus* giovanneo però appartiene anche il motivo dell'agnello immolato, come s'è visto –, che vedono nella morte di Gesù l'espressione del dono di amore di Dio e di Gesù, può essere valutata come la proposizione del cuore stesso del vangelo[14].

Invece di regola la lettera agli Ebrei con chiarezza individua nella scelta incarnazionistica la carica salvatrice della morte di Gesù, pienamente solidale con noi, diventato nostro fratello in tutto l'arco della sua esistenza, dalla nascita alla morte, e nello stesso tempo obbediente a Dio proprio in questo suo farsi uno di noi sino alle estreme conseguenze della croce. È questa esistenza incarnata, vo-

---

[14] *Crocifissione ed espiazione*, 266-268.

luta e scelta per amore nostro e in obbedienza al volere di Dio, che infatti la lettera agli Ebrei chiama sacrificio e sacerdozio di Gesù, attribuendovi tale valenza salvifica e liberatrice da porre termine al culto sacrale e templare, confinato una volta per sempre nella sfera dell'anacronistico. Perciò trovo ingiustificata la critica di R. Girard al suddetto scritto della bibbia cristiana, come se rappresentasse un processo involutivo di ricultualizzazione sacrale e templare dell'esperienza cristiana[15], mentre concordo con l'esegesi di A. Vanhoye[16]. Basta leggere attentamente il testo senza lasciarsi ingannare dall'uso massiccio di categorie cultuali e sacrali, che per un verso indicano la ritualità templare del popolo della bibbia ebraica, ma per l'altro vi oppongono l'esistenza di Gesù *coram Deo* e *cum hominibus* interpretata metaforicamente come culto non rituale ma della vita. In particolare per la sua solidarietà con gli uomini si legga 2,11-17: «Infatti e il santificatore e i santificati sono tutti da uno solo; per questa ragione egli non si vergogna di chiamarli fratelli... Poiché dunque i figli (di Dio) hanno in comune il sangue e la carne, anch'egli parimenti se ne è fatto partecipe per ridurre all'impotenza, mediante la sua morte, colui che ha il potere sulla morte, cioè il diavolo, e liberare tutti coloro che, attraverso la paura della morte, per tutta la loro vita erano soggetti alla schiavitù... Perciò doveva rendersi uguale in tutto ai fratelli, per poter diventare un sommo sacerdote misericordioso e degno di fiducia nelle cose che riguardano Dio allo scopo di espiare i peccati del popolo». Quanto alla sua obbedienza verso il Padre valga il brano 10,4-10: «Infatti è impossibile che sangue di tori e di capri elimini i peccati. Perciò entrando nel mondo dice: "Non hai voluto alcun sacrificio né offerta, ma mi hai preparato un corpo. Non hai gradito olocausti né sacrifici per il peccato. Allora dissi: Ecco io vengo – nel rotolo del libro è di me che è

---

[15] R. Girard, *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, 284ss.

[16] A. Vanhoye, *Sacerdoti antichi e nuovo sacerdote secondo il Nuovo Testamento*, Elle Di Ci, Leumann (Torino) 1985.

scritto – per fare, o Dio, il tuo volere". Dicendo sopra: "Non hai voluto né gradito vittime, offerte, olocausti e sacrifici per il peccato", benché siano cose che si offrono in ottemperanza alla legge, poi hai detto: "Ecco io vengo a fare il tuo volere". Abolisce la realtà di prima per istituire l'altra. Ed è per questo volere che siamo stati santificati mediante l'offerta del corpo di Gesù Cristo fatta una volta per tutte». Del resto in 13,16 abbiamo un'inoppugnabile conferma che il linguaggio cultuale dell'autore della lettera agli Ebrei è da prendersi in maniera traslata, quando esorta i lettori: «Non scordatevi della beneficenza e della comunione dei beni» offrendo la seguente motivazione: «Di tali vittime sacrificali (*thysiai*) si compiace Dio».

Comunque è a Paolo – ma anche Giovanni, che pure presenta l'immagine dell'agnello sacrificato, vi ha molto insistito, come si vedrà nel capitolo XIII – che si deve riconoscere il merito di aver interpretato accentuatamente la morte violenta di Gesù in chiave personalistica: un gesto supremo di amore e di donazione di sé carico di valenza salvifica, nel senso che egli trascina nello stesso suo dinamismo quanti vi si affidano ed entrano in comunione con lui[17]. In Rom 5,5-10 l'apostolo vede strettamente uniti l'amore di Dio e quello di Cristo. Questi ha dato la sua vita per persone indegne, quali noi eravamo. Dunque un amore oblativo, incondizionato e gratuito, nel quale si storicizza l'amore di Dio stesso, il quale «è stato effuso nei nostri cuori mediante lo Spirito santo a noi dato. Infatti quando noi eravamo senza forza, nel tempo stabilito Cristo morì per degli empi. A stento si trova chi voglia morire per un uomo retto; infatti forse per un uomo buono c'è chi ha il coraggio di morire. Dio invece dà questa prova del suo amore per noi: Cristo morì per noi quando eravamo ancora peccatori. Dunque giustificati come ora siamo per mezzo del suo sangue, a maggior ragione per opera sua sare-

[17] E non si obietti che 1 Cor 5,7 e Rom 3,25 e 4,25 sono passi che abbiamo catalogato come esempi di una concezione sacrale della violenza della croce. Provengono infatti dalla tradizione a lui anteriore.

mo salvati dall'ira. Se infatti da nemici che eravamo siamo stati riconciliati con Dio per mezzo della morte del suo figlio, a maggior ragione, riconciliati come siamo, saremo salvati partecipando alla sua vita». La morte violenta di Gesù giustifica e riconcilia non per una virtù misteriosa del sangue versato ma in quanto gesto supremo di amore.

La congiunzione tra l'amore di Cristo e l'amore di Dio viene spiegata in Rom 8,31-32: «Se Dio è per noi, chi sarà contro di noi? Lui, che non ha risparmiato il proprio figlio, ma lo ha consegnato per noi tutti, come è possibile che insieme con il figlio non ci darà in dono ogni cosa?». Si noti che il dono divino si riferisce all'esistenza storica e incarnata di Gesù, come noterà più tardi anche la lettera agli Ebrei, analizzata sopra. L'allusione è certamente al gesto di Abramo pronto a sacrificare il figlio Isacco sull'altare della sottomissione a un preteso comando divino (cf. Gen 22,12)[18], ma la riflessione teologica dell'apostolo si dimostra lontana da ogni sacralizzazione della vittima. L'amore di Dio per noi non presenta alcun aspetto sadico nei confronti di Gesù, di cui non vuole la morte violenta bensì un'esistenza di amore senza limiti, anche a costo della vita. A conferma si veda Fil 2,7-8: «Si è invece spogliato, configurandosi a uno schiavo e assimilandosi agli uomini. Essendo nel suo aspetto come un uomo, si è abbassato facendosi obbediente sino alla morte, dico sino alla morte in croce!». Non c'è dubbio: l'obbedienza a Dio si riferisce alla sua incarnazione che raggiunge il proprio vertice di solidarietà con gli uomini nella morte orrenda.

In due passi paralleli poi Paolo contrappone l'amore oblativo di Gesù all'egocentrismo orgoglioso dei credenti illuminati di Corinto. Questi non esitavano affatto davanti al danno spirituale recato a «fratelli» deboli e scrupolosi, da sacrificare sull'altare della personale libertà interiore di fronte agli usi e costumi della religiosità pagana cittadina, quali il mangiare la carne di animali immolati agli dèi pagani e poi venduta nella macellerie pubbliche e, ancor più,

---

[18] Si veda qui S. Lyonnet, *Dieu n'a pas épargné son propre Fils, mais l'a livré» (Rom 8,32)*, in «Etudes sur l'épître aux Romains», 255-259.

il consumare pasti sacri ad onore dei defunti come espressione di socialità. In breve, volevano «vivere» loro stessi e crescere come microcosmi in sé chiusi al prezzo del far «morire» gli altri, i fratelli di fede, che il loro esempio provocatorio spingeva verso l'apostasia. Gesù, invece, per far vivere gli altri ha scelto di far getto della sua vita. In 1 Cor 8,11 l'apostolo usa toni caustici e sarcastici nei confronti dei «forti» di Corinto: «E così, grazie alla tua conoscenza, va in rovina colui che è debole, il fratello per il quale Cristo è morto». In un contesto analogo Rom 14,15 parla esplicitamente di amore: «Infatti se per un alimento il tuo fratello viene rattristato, tu non ti comporti più secondo amore. Per una questione di cibo non mandare in rovina colui per il quale Cristo è morto».

2 Cor 5,14-15 chiarisce senza ombra di dubbio perché il gesto di amore oblativo del crocifisso abbia valore salvifico. La riflessione teologica di Paolo poggia sulla stretta correlazione uno-tutti: la donazione amorosa di uno per tutti ha come finalità di produrre la stessa donazione amorosa di tutti per uno. Gesù crocifisso impersona il vivere oblativamente per gli altri. Il suo gesto dunque non vuole essere una lodevole eccezione, ma diventare il prototipo di tante altre esistenze umane, sottratte all'egocentrico «vivere per se stessi». Non si pensi però che il senso del brano vada cercato nell'ambito dell'esemplarità[19], che falserebbe l'intenzione vera di Paolo, per il quale esiste una solidarietà profonda tra noi e Gesù: questi non è caso isolato e unico, ma il primo di una serie, il nuovo Adamo, come vien detto in Rom 5,12ss, che dà inizio a una nuova umanità fatta a sua immagine. In concreto, secondo la teologia paolina che è di tipo partecipazionistico, come ha ben rilevato P.Sanders[20], è coinvolgendo le persone, mediante la

[19] Questa è presente invece in 1 Pt 2,21 e 4,1: «Cristo soffrì per voi lasciandovi un esempio, perché ne seguiate le orme»; «Poiché dunque Cristo soffrì nella carne, anche voi armatevi dello stesso intendimento». Nella stessa prospettiva si colloca Eb 13,12-13 «... Cristo soffrì fuori dalla porta (della città). Perciò usciamo verso di lui fuori dall'accampamento portando il suo obbrobrio».

[20] *Paolo e il giudaismo palestinese: Studio comparativo su modelli di religione*, Paideia, Brescia 1986, 591ss.

fede e il sacramento[21], nel suo dinamismo di amore oblativo che Cristo le salva, strappandole al vivere egocentrico. Ecco il passo paolino: «L'amore di Cristo infatti ci sollecita, noi che valutiamo il fatto seguente: se uno solo è morto per tutti, allora tutti sono morti. Ed egli è morto per tutti, affinché quelli che vivono non vivano più per se stessi, ma per colui che è morto e risorto per loro». Un passo simile è 1 Ts 5,10: «Egli morì per noi affinché... viviamo uniti a lui».

Il darsi di Gesù alla morte per amore nostro a scopo salvifico si trova *explicitis verbis* in altri passi dell'epistolario paolino: «Egli ha dato se stesso per i nostri peccati» (Gal 1,4); «Cristo ci ha amato e ha consegnato se stesso alla morte per noi» (Ef 5,2)[22]; «... l'uomo Cristo Gesù, che ha dato se stesso in riscatto per tutti» (1 Tim 2,5-6: testo tradizionale). Soprattutto si veda Gal 2,19-20 in cui Paolo riassume, applicandolo a se stesso, il processo salvifico della croce imperniato sull'oblazione amorosa del crocifisso: «Io infatti mediante la legge sono morto alla legge per vivere per Dio. Sono stato crocifisso insieme con Cristo. Non sono più io che vivo, ma è Cristo che vive in me. La mia vita mortale al presente è vita di fede nel figlio di Dio, che mi ha amato e si è consegnato alla morte per me».

Anche Giovanni nel quarto vangelo e nella sua prima lettera sottolinea che la morte di Gesù in croce costituisce il gesto supremo di amore, ma senza fondarvi, come invece fa Paolo, la soteriologia cristiana. Di fatto vi scorge un esempio da imitare e l'oggetto del comandamento nuovo lasciato in eredità ai discepoli perché si amino come lui li ha amati: «Questo è il mio comandamento: che vi amiate gli uni gli altri, come io vi ho amati. Nessuno ha

---

[21] In proposito si veda il cap. 6 della lettera ai Romani che sviluppa la partecipazione dei credenti alla morte e risurrezione di Cristo.

[22] Si noti che qui la categoria personalistica del dono di se stesso per amore appare abbinata al linguaggio cultuale, che dunque risulta chiaramente metaforico. Ecco come prosegue la citazione: «... (quale) offerta e vittima sacrificale per Dio di soave odore».

amore più grande di questo: che uno ponga la sua vita per i suoi amici» (Gv 15,12-13); «Quello ha posto la sua vita per noi; quindi anche noi dobbiamo porre le (nostre) vite per i fratelli» (1 Gv 3,16). Invece Giovanni concorda con Paolo nell'accentuare l'amore del Padre che ci ha donato il suo figlio e nell'attribuirgli finalità salvifica: «Dio infatti ha tanto amato il mondo da dare il figlio unigenito, perché chiunque crede in lui non vada in rovina ma abbia la vita eterna» (Gv 3,16); «In questo si è manifestato l'amore di Dio tra noi: Dio ha mandato il suo unigenito figlio nel mondo, perché avessimo la vita per mezzo suo» (1 Gv 4,9).

A conclusione del paragrafo mi sembra assai utile citare per esteso R. Girard che ha ottimamente colto la differenza tra «sacrificio dell'altro» e «sacrificio di sé», adducendo quale esempio biblico del secondo la celebre prostituta di 1 Re 3,16-28. Questa davanti al sapiente Salomone, per salvare la vita del figlioletto, si disse pronta a lasciarlo alla rivale che lo rivendicava soltanto per invidia[23]. «Nella definizione sacrificale, l'accento è sempre posto sulla rinuncia e sulla morte... La vera madre non ha alcun desiderio di "sacrificarsi". Ella si augura di vivere accanto a suo figlio. Ma è disposta ad abbandonarlo per sempre alla sua nemica, e se occorre anche a morire *pur di salvarlo dalla morte*... Il comportamento di Cristo concorda dunque in ogni punto con quello della buona meretrice, e costei deve essere considerata la più perfetta *figura Christi* che si possa immaginare. Cristo accetta di morire affinché vivano gli uomini, in un'azione che bisogna guardarsi dal definire sacrificale, anche se ci mancano le parole e le categorie per darle una definizione... La buona meretrice accetta di sostituirsi alla vittima sacrificale, non perché provi un'attrazione più o meno morbosa per questo ruolo, ma perché nell'alternativa tragica: uccidere o essere uccisa, lei risponde: essere uccisa, non per masochismo, "istinto di morte" o volontà di sacrificio, ma *affinché il bambino viva*»[24].

---

[23] Cf. *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, 296-305.
[24] *Ibid.*, 303-304.

3. Innocente ingiustamente giustiziato

Nell'interpretazione sacrale della morte violenta di Gesù, minoritaria nella bibbia cristiana come si è visto sopra e come ancor più chiaramente apparirà ora, ma diventata molto influente in seguito fino a raggiungere il suo vertice nella teologia medioevale della *digna satisfactio*, secondo cui Dio, offeso dal peccato in maniera infinita, può essere placato soltanto con una degna e congrua riparazione, appunto dal sangue del figlio, passa in second'ordine l'attenzione, anzi si spegne del tutto la sensibilità per la violenza degli uomini contro il crocifisso. I violenti finiscono tacitamente per essere strumenti provvidenziali per il compimento del sacrificio espiatorio e perché si abbia la vittima benefica. In concreto, sarebbe molto interessante, credo, ripercorrere le molte interpretazioni letterarie e religiose date alla persona di Giuda. Mi limito ad un esempio: ultimo di una lunga serie, nel romanzo *La gloria* Berto presenta il traditore come necessario a Cristo, adombrando una certa connivenza dei due, traditore e vittima, solidali nel perseguimento di uno stesso traguardo. E non ci vuole molto a capire che sotto tali processi interpretativi si nasconde il tentativo subdolo dell'uomo di giustificare la propria violenza o meglio di velarne la carica distruttiva, scorgendovi una positività almeno di mezzo per il raggiungimento di nobilissimi fini.

Ora, passi che i violenti si giustifichino. Non è infatti da essi, ma dalle loro vittime e dai seguaci di queste che ci aspettiamo la protesta per l'innocenza dei capri espiatori, la denuncia dell'ingiusta violenza a loro fatta, lo smascheramento dei perversi meccanismi vittimari dei persecutori che nascondono pura distruttività, lo strappare loro il bel manto indossato esibendoli nudi nella vana pretesa di provvidi sacrificatori di vittime necessarie per il bene comune, infine l'invocazione di giustizia per il violentato, di cui almeno sia riabilitata la memoria. Di fatto i racconti evangelici della passione di Gesù e i discorsi postpasquali degli apostoli rivolti ad uditorio giudaico e contenuti nel libro degli Atti degli apostoli hanno offerto proprio questa

interpretazione che fa perno sulle responsabilità storiche del fatto di sangue.

Del resto già Gesù stesso, di fronte alla marea montante delle minacce degli avversari, aveva potuto prevedere la sua tragica fine e chiarirne in antecedenza la «verità» nascosta: un indifeso e un disarmato ingiustamente tolto di mezzo da uomini violenti e distruttivi. Si veda anzitutto la parabola dei vignaioli omicidi (cf. Mc 12,1-12 par), un racconto drammatico che, ancora prima del processo, ha posto di fronte l'accusato Gesù e i suoi accusatori che lo volevano eliminare con violenza. Vi si narra come un proprietario di vigna avesse affittato il podere a dei vignaioli e fosse partito con destinazione assai lontana. Al tempo della vendemmia spedì in successive missioni dei servitori per ritirare quanto gli spettava. Gli affittuari della vigna però maltrattarono e uccisero i suoi inviati. Allora il padrone della vigna si decise a mandare per ultimo l'unico figlio che aveva, dicendo: «Avranno rispetto del mio figlio» (Mc 12,6). Ma quelli, vistolo arrivare, architettarono e eseguirono un progetto criminale : «"Questi è l'erede: orsù uccidiamolo e l'eredità sarà nostra". E afferratolo lo uccisero e lo gettarono fuori dalla vigna» (Mc 12,7-8). La finale della narrazione è una tragica previsione: il padrone ritornerà, farà giustizia degli omicidi e affitterà la vigna ad altri operai. A un passo soltanto dalla tragedia Gesù voleva mettere in guardia i suoi nemici gerosolimitani dalla violenza omicida covata nei loro cuori e foriera di estremi mali; ancor più intendeva esortarli a fermarsi in tempo sulla china dell'omicidio del figlio di Dio, su cui stavano scivolando.

Soprattutto penetrante è stato il suo sguardo nello scorgere un filo rosso che univa il presente al passato in una stessa storia di violenza distruttiva ai danni degli inviati di Dio: «Guai a voi, che costruite i sepolcri dei profeti mentre i vostri padri li hanno uccisi. Perciò voi siete testimoni e approvate le opere dei vostri padri: essi li uccisero e voi costruite i sepolcri. Per questo la sapienza di Dio ha detto: Manderò a loro profeti e apostoli e di essi un certo numero li uccideranno e perseguiteranno; perché sia chiesto conto a questa generazione del sangue di tutti i

profeti, versato dall'inizio del mondo, dal sangue di Abele fino al sangue di Zaccaria che fu ucciso tra l'altare e il santuario. Sì, vi dico, ne sarà chiesto conto a questa generazione» (Lc 11,47-51; cf. Mt 23,34-35). E dopo i toni minacciosi anche il ricorso ad accorato lamento: «Gerusalemme, Gerusalemme, che uccidi i profeti e lapidi coloro che sono mandati a te, quante volte ho voluto raccogliere i tuoi figli come una gallina la sua covata sotto le ali, e voi non avete voluto!» (Lc 13,34; cf.Mt 23,37).

I primi cristiani non sono stati da meno nella denuncia dell'ingiustizia dei persecutori e nella testimonianza a favore dell'innocenza del perseguitato. La loro voce si è levata chiara e coraggiosa a rivendicare la memoria del crocifisso criminalmente condannato dagli uomini ma dichiarato giusto da Dio. Così Pietro nel giorno di pentecoste arringa i gerosolimitani convenuti sulla spianata del tempio: « Gesù di Nazaret, accreditato da Dio tra voi con miracoli, prodigi e segni..., voi l'avete ammazzato affiggendolo alla croce per mano d'iniqui, ma Dio lo ha risuscitato liberandolo dalle angosce della morte» (At 2,22-24). Si noti la contrapposizione tra l'agire umano e quello divino: l'uno ha dato la morte a Gesù, la vita l'altro. Tutta la responsabilità del fatto di sangue ricade esclusivamente sugli avversari, sconfessati da Dio stesso. E all'interrogativo dei presenti: «Che cosa dobbiamo fare, fratelli?», Pietro risponde: «Convertitevi e ciascuno si faccia battezzare nel nome di Gesù Cristo per il perdono dei vostri peccati» (vv. 37-38). La violenza inferta al crocifisso è peccaminosa e i violenti sono chiamati a capovolgere l'orientamento della loro esistenza violenta se vogliono salvarsi. La requisitoria continua poco oltre, sempre in una parola di Pietro che evidenzia come le responsabilità giudaiche sono state moralmente superiori a quelle del prefetto romano: «Il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe ha glorificato il suo servitore Gesù, che voi avete consegnato e rinnegato davanti a Pilato deciso a rilasciarlo; voi invece avete rinnegato il santo e il giusto, mentre avete chiesto che vi fosse graziato un omicida (Barabba); l'autore della vita avete ucciso, che Dio ha risuscitato dal regno dei morti» (At 3,13-15). Anche l'immagine biblica della pietra scartata dai

costruttori e diventata testata d'angolo della costruzione di Dio evidenzia la responsabilità dei crocifissori: «Voi l'avete crocifisso, Dio lo ha risuscitato dal regno dei morti... Costui è la pietra che, disprezzata da voi costruttori, è diventata testata d'angolo» (At 4,10-11).

Con accenti quanto mai polemici Stefano si scaglia contro i carnefici di Cristo che definisce eredi dei sanguinari del passato: «Come i vostri padri, così anche voi. Quale profeta i vostri padri non hanno perseguitato? E uccisero quelli che preannunciarono la venuta del giusto, di cui ora voi siete diventati traditori e uccisori» (At 7,51-52). Parimenti Paolo nella sinagoga di Antiochia di Pisidia sottolinea l'ingiusta condanna ed esecuzione dell'innocente o del «giusto»: «Gli abitanti di Gerusalemme e i loro capi non l'hanno riconosciuto..., e pur non avendo trovato alcuna ragione di condanna a morte, chiesero a Pilato che fosse ucciso..., ma Dio lo ha risuscitato dal regno dei morti» (At 13,27-30).

Da parte loro i racconti evangelici della passione sono nati e trasmessi come testi di persecuzione che denunciano l'ingiustizia dei persecutori e difendono l'innocenza del perseguitato. Già a livello del racconto premarciano R. Pesch ha potuto rilevare «il filo della struttura sottostante dell'Antico Testamento, che è evidenziata soprattutto attraverso allusioni ai motivi dei Salmi della *passio iusti*». E aggiunge sul piano statistico che due terzi del materiale del racconto premarciano della passione è caratterizzato da allusioni e citazioni dei motivi della *passio iusti*[25]. Gli evangelisti poi, da parte loro, hanno rincarato la dose.

Ci basti richiamare i momenti più significativi di questa «passione del giusto». Già in partenza l'alto clero e l'aristocrazia laica di Gerusalemme manifestano la loro determinazione omicida, progettando di mettere le mani su Gesù con inganno (Mc 14,1), ben contenti di sfruttare la disponibilità di Giuda a consegnarglielo (Mc 14,10-11). Arrestato e condotto davanti al sinedrio, si fa ricorso a falsi testimoni: il processo è manifestamente iniquo (Mc 14,53ss).

---

[25] *Das Markusevangelium*, II, 13.

Riconosciuto colpevole e reo di morte, viene tradotto al tribunale del prefetto romano, che è convinto dell'innocenza dell'accusato ma si arrende per opportunismo alle insistenze e velate minacce degli irriducibili accusatori (Mc 15,1ss).

Il motivo dell'innocente e del giusto perseguitato da iniqui e violenti oppressori, tipico della bibbia ebraica, emerge soprattutto nella citazione del Sal 22. Si confronti Mc 15,24[26]: «E lo crocifiggono e si dividono le sue vesti, gettando la sorte su di esse (per designare) chi dovesse prenderle» e Sal 22,19: «Dividono tra loro i miei indumenti,/ tirano a sorte la mia veste». Il grido del crocifisso: «*Eloì, Eloì, lemà sabachtani*, che significa: Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?» (Mc 15,34; cf. Mt 27,46) corrisponde in tutto al lamento del giusto perseguitato del Sal 22,2. Inoltre Mt 27,43 ha messo in bocca ai capi giudaici, venuti ad assistere alla fine del loro avversario inchiodato in croce, il motteggio dei persecutori del giusto attestato in Sal 22,9: «Ha confidato in Dio, lo salvi ora se gli vuol bene».

Ma anche al Sal 69, in cui risuona la supplica di un anonimo oppresso da gente che gli ha amareggiato la vita: «Per cibo mi diedero fiele/ e nella mia sete/ mi fecero bere l'aceto» (v. 22), allude Mt 27,33-34: «E venuti al luogo del Golgota, che è detto luogo del cranio, gli diedero da bere vino misto a fiele». Altrettanto si dica del Sal 41, in cui prende voce un malato che si lamenta soprattutto di essere stato abbandonato da tutti, persino dall'amico del cuore: «Anche l'amico caro,/ con cui mi confidavo,/ che mangiava il mio pane/ alzò su di me il suo calcagno» (v. 10); esso serve a illustrare il tradimento di Giuda, individuato così da Gesù: «Uno dei dodici, chi intinge con me nel piatto» (Mc 14,20; cf. Mt 26,23). A Luca 23,46 infine dobbiamo un altro riscontro dei canti del giusto perseguitato della bibbia ebraica: il crocifisso ripete le parole di fiducia del salmista: «Nelle tue mani consegno il mio spirito» (cf. Sal 31,6).

Matteo in particolare ha accentuato l'innocenza di Gesù

---

[26] Cf. anche Mt 27,35; Lc 23,34 e Gv 19,24.

con tre particolari propri, degni di nota. Anzitutto racconta la morte orrenda del traditore, simbolo plastico del malvagio su cui ricade la violenza inferta a un innocente (27,3-10). Al centro della narrazione sta il motivo ripetuto del «sangue», vale a dire della morte violenta di Gesù. Nessun altro brano raggiunge una denuncia tanto netta e drammatica della ingiustizia commessa. Giuda riconosce la sua terribile colpa: «Ho peccato consegnando sangue innocente»; getta ai sacerdoti nel tempio le trenta monete del tradimento che però non possono essere messe nel tesoro templare «perché sono il prezzo del sangue»; vengono quindi destinate all'acquisto di un terreno che è denominato «Campo del sangue», *Hakeldama* dirà in aramaico il libro degli Atti (cf. 1,19).

Il motivo del sangue è centrale anche nell'ultimo atto del confronto tra Pilato e la folla gerosolimitana sobillata dai capi: il prefetto romano si lava le mani, particolare presente solo in Matteo, dichiarando davanti alla folla: «Non sono responsabile di questo sangue (= di questa morte violenta e ingiusta); vedetevela voi!»; ma la folla non esita ad addossarsene la piena responsabilità: «Il suo sangue su di noi e sui nostri figli» (27,24-25).

Infine l'evangelista fa intervenire la moglie di Pilato che lo scongiura in questi termini: «Non avere a che fare con quel giusto». Non si tratta soltanto di convinzione personale; infatti il suo intervento è stato provocato da un sogno, mezzo di rivelazione celeste secondo la diffusa mentalità del tempo. In breve, la sua testimonianza assurge a testimonianza divina (cf. 27,19).

In sintesi, è questo un filone che dà voce al sangue innocente di Gesù versato dalla violenza degli uomini, sangue che grida non vendetta, ma giustizia sì, come il sangue di Abele (cf. Gen 4,10) e di tutti gli innocenti sacrificati da uomini violenti. La croce «del santo e del giusto», come abbiamo letto nel libro degli Atti, ha così il potere di svelare la verità, mettendo a nudo quei meccanismi distruttivi che sono dentro di noi e operano attorno a noi nella società: meccanismi di morte, sopraffazione, annientamento dell'altro, prepotenza. Essa ci disvela quella faccia nascosta del nostro essere che ci fa *homo homini lu-*

pus. Si tratta di denuncia e di rivelazione finalizzate ad un appello urgente alla conversione: «Pentitevi se volete raggiungere la salvezza», come diceva Pietro. In altre parole, la salvezza consiste nella liberazione dalla violenza, nello spogliamento dei meccanismi di sacralizzazione e quindi di giustificazione della violenza. Di fronte a Gesù violentato in croce ma risuscitato da Dio che gli ha reso giustizia, la violenza umana ha gettato la maschera; non è più possibile una qualsiasi sua proposizione, neppure come mezzo per risolvere determinati problemi e raggiungere positive finalità di natura politica o religiosa. Essa è in realtà pura e semplice distruttività, solo distruttività; e i violenti non possono accampare alcuna scusante, tanto meno una qualche ragione: sono nel torto, e basta.

4. Dio gli ha reso giustizia

Fissando ora l'attenzione sulla presenza attiva o meno di Dio nella morte violenta e ingiusta di Gesù, si deve precisare subito che la risposta all'interrogativo dipende dal genere d'interpretazione data dai seguaci del crocifisso. Nella concezione sacrale e sacrificale, minoritaria e marginale nella bibbia cristiana, ma massiccia nella teologia latina medioevale della *digna satisfactio* offerta a una divinità corucciata e assai diffusa nella religiosità cattolica tradizionale, Dio, insieme con Gesù che vi accondiscende, appare coinvolto di persona in un'operazione sanguinaria. Questa, sia pure finalizzata a scopi di purificazione delle colpe e di pacificazione di cielo e terra, svela una faccia divina «tremenda», propria di archetipi religiosi mitici, ottimamente letti da Girard nella sua opera *Il capro espiatorio*. Non sembri eccessivo quanto scrive lo stesso Girard: «Il Padre, per ragioni che ci rimangono oscure, chiederebbe al Figlio di sacrificarsi e il Figlio, per ragioni che rimangono oscure, obbedirebbe a questa ingiunzione, degna degli dèi aztechi»[27]. Vorrei eccepire soltanto che le ragioni del comportamento

---

[27] *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, 240.

del Padre e del figlio, nella suddetta interpretazione sacrale, non sono per nulla oscure; in realtà essi perseguono un fine salvifico e la morte violenta del crocifisso vi entra come mezzo necessario. Sul piano valutativo c'è da dire che all'interno della bibbia cristiana tale credenza si colloca come cascame religionistico in un quadro d'insieme che di fatto la nega e la esclude, perché insiste sulle categorie personalistiche dell'amore e della donazione di sé per la vita degli altri.

Invece nella presentazione del crocifisso quale vittima innocente di persecutori umani Dio non solo non ha avuto nulla a che fare con la violenza inferta a Gesù, ma l'ha condannata senza mezzi termini, riducendola a forma concreta del peccato degli uomini. Non si dà nessuna compromissione divina: il fatto di sangue del Golgota è tutto e solo l'impresa di una banda di violenti scatenati contro l'inerme profeta di Galilea. Siamo agli antipodi della concezione sacrale e sacrificale. Il nazareno non è affatto un capro espiatorio da sacrificare sull'altare pacificatore di cielo e terra, ma un «giusto» perseguitato da oppressori iniqui, meglio «il giusto» escluso con violenza da un mondo di violenza che non può accettare un «diverso». È un indifeso che a sua difesa ha solo la coscienza di essere nel vero, un disarmato che non oppone violenza a violenza, ma chiara testimonianza di parola e di vita alla forza brutale di quanti lo vogliono schiacciare come un verme. In questo senso rappresenta tutti i crocifissi della storia, tutti i perseguitati a causa della giustizia; e dice, una volta per sempre, la verità sui capri espiatori, smascherando la violenza distruttiva dei potenti e vanificando ogni loro tentativo di legittimazione e giustificazione. Non per nulla la bibbia cristiana ne ha interpretato la morte violenta sulla falsariga dei perseguitati la cui voce risuona nei Salmi. Ancor più probante è che Gesù stesso ha visto nella sua prevista fine violenta il punto di arrivo di una storia di sangue innocente versato, iniziata agli albori dell'umanità con Abele.

Ma se per un verso questa assenza di Dio dal fatto di sangue del Golgota lo scagiona da ogni connivenza con i violenti, dall'altro suscita interrogativi non meno gravi di quelli che ha spento sul nascere: perché non ha mosso

un dito a favore del giusto, assistendo inerte al trionfo degli iniqui? Potremmo riprendere il grido di Gesù in croce preso a prestito dal Sal 22: «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?». Allo stesso modo risuonano qui i martellanti e dolorosi lamenti dei salmisti: «Perché, Iahvè, stai lontano,/ ti nascondi nel tempo dell'angustia?» (10,1); «Fino a quando, Signore,/ starai a guardare?» (35,17); «Signore, dèstati, perché dormi?» (44,24); «Perché tu trattieni la mano/ e nascondi nel seno la destra?» (74,11). In realtà Dio non ha risparmiato al figlio la croce.

È un dato di fatto che ammette due possibili spiegazioni: non è intervenuto a strapparlo dalle mani dei crocifissori o perché non ha voluto oppure perché non ha potuto. Ora, spesso troppo disinvoltamente si è pensato di uscirne accettando la prima soluzione, mentre di regola non si è tentato di percorrere l'altra, condizionati dalla certezza dell'onnipotenza divina. Ad ogni modo giova ricordare come ha affrontato il dilemma il caustico e irriverente Nietzsche: se Dio non ha voluto intervenire, allora è malvagio; se invece non ha potuto, allora è impotente; se poi né ha voluto né ha potuto, allora è l'uno e l'altro. Ma anche il famoso filosofo tedesco, persuaso di aver così distrutto la credenza religiosa, non si è reso conto di essere succube di un preconcetto: se esiste, Dio non può che essere onnipotente; ogni debolezza o, peggio, impotenza nella storia contraddice il suo essere. D'altra parte, il culto della potenza che lo animava gli impediva di considerare anche solo l'ipotesi di un Dio non onnipotente. Ma proprio questa è la soluzione che s'impone al dilemma suddetto, se lo guardiamo alla luce della croce di Gesù: Dio non ha saputo contrastare validamente la violenza dei crocifissori; non aveva a disposizione legioni di angeli da mandare in terra a soccorrere il suo figlio. Paolo ha visto con lucidità il senso nascosto nella croce di Cristo, che vuol dire debolezza (*astheneia*) (cf. 1 Cor 1,18ss).

È la stessa impotenza divina manifestata, a livello di popolo, ad Auschwitz, come ha ottimamente rilevato H. Jonas: «... durante gli anni in cui si scatenò la furia di Auschwitz Dio restò muto. I miracoli che accaddero furono unicamente opera di uomini: le azioni di quei giusti,

appartenenti ad altri popoli che, in modo isolato e sovente sconosciuto, accettarono l'estremo sacrificio per salvare, alleviare, se non erano in grado di far altro, condividere la sorte di Israele. Anche di costoro parlerò. Ma Dio tacque. Ed ora aggiungo: non intervenne, non perché non volle, ma perché non fu in condizione di farlo»[28].

Da parte mia vorrei proseguire la riflessione dello studioso tedesco in tre direzioni. Anzitutto faccio notare che l'impotenza di Dio nei confronti della crocifissione del figlio, come anche di tutti i crocifissi della storia e soprattutto della tragedia dei campi nazisti di sterminio, si spiega per l'assenza in lui di ogni violenza. Solo una potenza divina violenta, capace di abbattere gli oppressori e di annientare i violenti, è in grado di contrastare con efficacia i crocifissori di sempre. Ma il Padre celeste, disvelato da Gesù, che fa sorgere il suo sole su buoni e cattivi e fa piovere su giusti e ingiusti, non reagisce simmetricamente alla violenza con la violenza. In breve, Dio non è onnipotente nella storia perché non-violento, disarmato, asimmetrico e antimimetico, come è stato detto nei capitoli precedenti.

In riferimento alla vicenda di Gesù di Nazaret poi la bibbia cristiana ci dice che questo Dio non-violento e perciò debole nella storia, non vi sfugge affatto; al contrario si prende cura dell'umanità e di questo mondo, incarnando nella solidarietà radicale di Cristo, spinta sino alla morte di croce, il suo amore per gli uomini. In altre parole, sarebbe errato scambiare la debolezza e impotenza divina dimostrata sul Golgota e ad Auschwitz per assenza o indifferenza. Il Dio di Gesù appare profondamente incarnato nella vicenda umana subendo i contraccolpi del gioco delle libertà dei soggetti storici, capaci di ostacolare e contrastare la sua azione. Tutto questo, già abbondantemente testimoniato nella bibbia ebraica[29], è espresso con forza nei mol-

---

[28] *Il concetto di Dio dopo Auschwitz: Una voce ebraica*, Il Melangolo, Genova 1990, 35.

[29] Cf. qui il libretto già citato di H. Jonas, pp. 30ss.

tissimi passi della bibbia cristiana, analizzati sopra, che sottolineano come Gesù e il suo Dio, camminando sulla strada dell'incarnazione, siano giunti al Golgota per essersi presi cura amorevolmente degli uomini. La dedizione amorosa del crocifisso, espressa dal ripetuto motivo: «ha dato se stesso per noi»[30], ha costituito il segno storico e visibile della dedizione oblativa di Dio che «ha tanto amato il mondo da dare il figlio unigenito, perché chiunque crede in lui non vada in rovina ma abbia la vita del nuovo mondo» (Gv 3,16). Per donare la vita agli altri non hanno esitato di fronte all'espulsione violenta decretata loro dai violenti. Se l'immagine di un Dio espulsivo ricorre nell'antico racconto dell'Eden a castigo dell'uomo ribelle e peccatore (cf. Gen 3,23-24), ora abbiamo un capovolgimento dei ruoli: Dio stesso in Gesù di Nazaret appare come colui che non espelle l'uomo, bensì per amore si fa espellere. E il crocifisso per dare la vita è pronto a subire la morte più ingiusta e violenta.

Già nella bibbia ebraica una storia analoga aveva visto Jahvè, Dio non-violento, incapace di risparmiare al suo fedele servitore, disarmato di fronte ai violenti e solidale con il suo popolo peccatore, di essere condotto a morte come un agnello al macello, ma forte per glorificarlo e rendergli giustizia: «Maltrattato, si lasciò umiliare e non aprì la sua bocca; era come agnello condotto al macello, come pecora muta di fronte ai suoi tosatori, e non aprì la sua bocca. Con oppressione e ingiusta sentenza fu tolto di mezzo... Quando offrirà se stesso in espiazione, vedrà una discendenza, vivrà a lungo, si compirà per mezzo suo la volontà del Signore. Dopo il suo intimo tormento vedrà la luce» (Is 53,7-8.11). Simile è anche il riconoscimento del valore salvifico della sua morte violenta che ha anticipato per dedizione amorevole quella del nazareno: «Eppure egli si è caricato delle nostre sofferenze, si è addossato

---

[30] Una seconda formula parallela ha il verbo «consegnare» (*paradidōmi*) e una terza, propria di Giovanni, il verbo corrispondente «porre la propria vita».

i nostri dolori e noi lo giudicavamo castigato, percosso da Dio e umiliato. Egli è stato trafitto per i nostri peccati, schiacciato per le nostre iniquità... Sì, fu eliminato dalla terra dei viventi, per l'iniquità del mio popolo fu percosso a morte. Gli si diede sepoltura con gli empi, con il ricco fu il suo tumulo, sebbene non avesse commesso violenza né vi fosse inganno nella sua bocca. Ma al Signore è piaciuto prostrarlo con dolori... Il giusto mio servo giustificherà molti, egli si addosserà la loro iniquità» (Is 53,4-5.8-9.11)[31]. E la bibbia cristiana, con citazioni e allusioni, vi ha scorto una profezia del crocifisso[32].

Ma tale onerosa solidarietà del Dio di Gesù con gli uomini non finisce per essere pura passività, sterile compagnia ai crocifissi che salgono il Golgota? L'amorevole solidarietà divina non-violenta non è spoglia di efficacia? In nome della non-violenza e impotenza divina non si giunge ad annullare le speranze di giustizia che vanno oltre i crocifissi? Quelli che si battono per la giustizia e la pace, pagando il prezzo più alto, come si distingueranno dai don Chisciotte che si battono contro i mulini a vento ed eviteranno di essere perdenti in partenza? Dopo il Golgota e Auschwitz è ancora sensato per un oppresso pregare con la voce fiduciosa del salmista: «Jahvè, dammi giustizia» (Sal 26,1) e per i credenti confessare: «Sì, c'è un Dio che in terra/ rende giustizia» (Sal 58,12)?

È un interrogativo a cui la fede dei primi testimoni del crocifisso ha dato una netta risposta: quel Dio che non ha potuto risparmiare al figlio amatissimo la croce, lo ha però risuscitato, non permettendo che fosse rinchiuso per sempre nel sepolcro. Così testimonia Pietro a Gerusalemme il giorno di pentecoste, continuando la difesa dell'in-

---

[31] Per un adeguata analisi storico-letteraria dei famosi carmi del libro di Isaia si veda lo studio di H. Haag, *Die Botschaft vom Gottesknecht: Ein Weg zur Ueberwindung der Gewalt*, in N. Lohfink (a cura), *Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament*, Freiburg-Basel-Wien 1983, 159-213.

[32] Ci limitiamo a rinviare all'ottima sintesi di J. Jeremias, *Pais Theou*, in «Grande Lessico del Nuovo Testamento», IX, 393-440.

nocenza del crocifisso e la denuncia dell'ingiustizia dei crocifissori: «Voi l'avete ucciso. Ma Dio lo ha risuscitato, sciogliendolo dalle angosce della morte, perché non era possibile che questa lo tenesse in suo potere» (At 2,23-24). Si badi bene, non si è trattato di un processo miracoloso di vivificazione del cadavere, bensì di un gesto creativo di vita nuova; più esattamente, Dio ha fatto del crocifisso il primo cittadino di un mondo nuovo, anzi il centro aggregante di un'umanità nuova in cui, come diceva il salmista dell'antica tradizione ebraica, pace e giustizia si baceranno (Sal 85,11). Ci basti citare qui 1 Cor 15,45-49: «Il primo uomo, Adamo, è stato fatto un vivente di vita psichica, l'ultimo Adamo è stato fatto un essere "spirituale" creatore di vita... Il primo uomo tratto dalla terra è terreno; il secondo uomo viene dal cielo. Quale il terreno tali anche i terreni e quale il celeste tali anche i celesti. E come abbiamo portato l'immagine dell'uomo terreno, così porteremo anche l'immagine dell'uomo celeste».

E nel risuscitarlo Dio gli ha reso giustizia, dichiarando la sua innocenza di fronte a tutti e liberandolo dai lacci della morte ingiustamente subita. In proposito straordinario appare un testo della prima lettera a Timoteo, che riporta un antico credo cristiano incentrato nell'incarnazione e nella glorificazione di Gesù: «... il quale fu manifestato nella carne, fu riconosciuto giusto nello spirito» (3,16). Il crocifisso, fatto passare dai violenti per colpevole e reo di morte, ottiene giustizia da Dio, che lo riconosce innocente e smaschera i suoi crocifissori disvelandone il volto vero di abietti omicidi.

Si tratta di una giustizia resa senza alcuna violenza punitrice nei confronti dei colpevoli. Né il prefetto romano, che colpevolmente ha condannato a morte Gesù, né le autorità giudaiche, moralmente responsabili dell'ingiustizia, né la folla che ne ha invocato la crocifissione sono stati colpiti. L'unico a fare una fine tragica è stato Giuda, ma è stato lui stesso con le sue mani a darsi la morte (cf. Mt 27,5; At 1,18). Il legame tra giustizia per gli oppressi e annientamento degli oppressori, affermato nelle mille invocazioni di «vendetta» della bibbia ebraica e di quella cristiana, è ormai sciolto, nel senso che l'una fa a meno

dell'altro. Dio rende giustizia al crocifisso senza colpire i crocifissori. La sua azione «vendicatrice» consiste soltanto nel dare vita nuova al perseguitato senza infliggere la morte ai persecutori. Voglio insistere: non si è trattato di un atto volontaristico nel senso che non li ha colpiti perché non ha voluto pur potendolo fare. Ritorna qui il dilemma suddetto a proposito della morte orrenda non risparmiata a Gesù. Il Dio del crocifisso e del risorto in realtà non possiede la potenza violenta. Ma la sua impotenza di Dio non-violento di fronte ai crocifissori si abbina alla sua potenza di risuscitatore del crocifisso, di creatore di vita nuova per i violentati e gli oppressi a causa della giustizia. Non ha il potere mortifero, ma solo quello vivificatore. Un passo straordinario di Paolo non dice altro: Abramo prestò fede a quel Dio «che vivifica i morti e chiama all'essere ciò che non è» (Rom 4,17).

Per concludere, vorrei insistere sul legame strettissimo esistente nella credenza della bibbia cristiana tra la morte di Gesù in croce e la sua risurrezione, così che non si dà l'una senza l'altra. E ciò ha grande importanza per il nostro tema. Il violentato è stato beneficiario di una risposta positiva di Dio che gli ha reso giustizia, risuscitandolo a vita nuova. Senza la fede nella risurrezione quella violenza avrebbe avuto tutt'altro significato. Decisivo è il fatto che, a detta della credenza cristiana, essa non sia rimasta l'ultima parola pronunciata su di lui, ma solo la penultima e che la conclusione della sua parabola non si sia avuta il venerdì santo, bensì il mattino di pasqua. Detto altrimenti, il Dio debole, perché non-violento, non per questo cessa di essere efficacemente presente nella storia, ma sempre e solo con potenza di vita. La giustizia può essere fatta senza violenza; la vita non ha bisogno della morte violenta per nascere e affermarsi.

IMPARZIALITÀ DI DIO: LA TEOLOGIA DI PAOLO

L'area culturale che nel I secolo d.C. ha visto svolgersi la storia di Gesù e del suo movimento era caratterizzata da una profonda frattura tra greci e barbari, cioè tra chi parlava la *koinē dialectos,* contrassegno del mondo conquistato dalle grandi campagne di Alessandro Magno e più tardi unificato sotto il potere delle legioni romane, e i popoli che avevano altri linguaggi. Non si trattava però di semplice diversità linguistica, perché era tutto un modo di vedere la realtà e di vivere nel mondo che contrapponeva gli uni agli altri. In proposito potremmo parlare di spirito greco, acquisito attraverso la *paideia* o formazione ellenistica, che faceva la differenza e offriva un'indiscussa patente di superiorità a chi ne era in possesso. Un detto attribuito a Talete e a Socrate, cioè al più antico e al più grande dei filosofi, ne è chiara testimonianza: «Ringrazio *Tychē* di essere nato uomo e non animale, uomo e non donna, greco e non barbaro»[1]. Quando poi i romani entrarono da dominatori sulla scena, si ritagliarono una collocazione particolare, distinguendosi dagli uni e dagli altri. Per questo Cicerone divide il mondo in tre parti: *Italia, Graecia, omnis barbaria*[2]. Ma in questo quadro emerse la singola-

---

[1] Testo presente in Diogene Laerzio (I, 33) e citato in M. Hengel, *Ebrei, Greci e Barbari*, Paideia, Brescia 1981, 129, volume indispensabile per la conoscenza del presente argomento.

[2] Citato da M. Hengel, *op. cit.*, 110.

rità degli ebrei, che costituivano una grandezza *sui generis* nei confronti di tutti gli altri, per cui si ebbe la triade: Ebrei, Greci e Barbari[3]. Alla frattura di ordine culturale si aggiunse dunque quella di carattere religioso, espressa nei binomi del tutto sinonimi ebrei-greci, ebrei-gentili[4], circoncisi-incirconcisi.

A noi interessa particolarmente questa seconda divisione del mondo di allora. Gli adepti della religione ebraica erano fieri della loro superiorità morale di adoratori dell'unico Dio e di possessori della legge divina del Sinai, sbandierata in scritti di vivace propaganda[5]. Da parte sua il mondo politeistico dei gentili o dei pagani rispondeva, per un verso, con l'ammirazione per gli indiscussi valori ebraici, testimoniata fattivamente dai numerosi proseliti, e per l'altro col disprezzo per gli usi e costumi della tradizione giudaica. Non erano esclusi neppure moti popolari persecutori equivalenti a veri e propri progrom, di cui è particolarmente noto quello che nel 38 d.C., sotto l'imperatore Caligola, scoppiò ad Alessandria d'Egitto facendo non poche vittime. Di fatto ad attirare antipatie e vere e proprie avversioni fu la diversità culturale dei giudei, che vivevano a parte nelle città della diaspora orientale e occidentale, godevano di privilegi quali l'esenzione dal servizio militare, il diritto di pagare il contributo richiesto al tempio gerosolimitano, al limite l'autorizzazione a formare uno specifico *politeuma o collegium*, cioè un'aggregazione particolare in seno alla cittadinanza, con a capo un proprio esponente (*hierarchēs*) dotato di alcuni poteri giuridici e amministrativi, come sappiamo di Alessandria d'Egitto[6].

---

[3] Cf. M. Hengel, *op. cit.,* 110.

[4] Questa ultima denominazione, *ethnē/ethnikoi*, proviene dalla tradizione della bibbia ebraica che distingueva Israele, il popolo di Dio, dai *gojîm* o popoli.

[5] Cf. D. Georgi, *Die Gegner des Paulus im 2. Korintherbrief: Studien zur religioesen Propaganda in der Spaetantike*, Neukirchen 1964.

[6] Vedi in proposito le panoramiche di E. Lohse, *L'ambiente del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1980 e di G. Segalla, *Panorama storico del Nuovo Testamento*, Queriniana, Brescia 1984, 73ss.

Le testimonianze letterarie di un diffuso antigiudaismo non sono né poche né di poco peso. Cicerone qualificò la religione ebraica «superstizione barbara» (*Pro Flacco* 28,67) e spregiativamente affermò che i giudei sono nati per essere schiavi (De Prov. cons. 5,10: ... *Iudaeis et Syris, nationibus natis servituti*). Nelle opere satiriche della Roma imperiale poi il motteggio antigiudaico ha un posto fisso. Giovenale, circa l'anno 100, parla di «il barbaro Agrippa» che donò un famoso diamante «all'incestuosa sorella, nel paese dove i re osservano a piedi nudi la festa del sabato e un'antica clemenza risparmia ai porci la vita fino all'estrema vecchiaia» (*Sat.* 6,157-160)[7]. Un secolo prima Orazio aveva messo alla berlina la credulità e il proselitismo degli ebrei: «Le creda Apelle il giudeo queste frottole, non io: io infatti ho imparato che gli dèi vivono vita tranquilla e, se qualche prodigio la natura produce, non sono gli dèi irati a mandarlo giù dall'alto tetto del cielo» (*Sat.* 1,5,100-104); «Siamo infatti di gran lunga maggioranza e, come fanno i Giudei, ti costringeremo a passare tra i nostri» (*Sat.* 1,4,142-143)[8].

Ma è soprattutto il cap. V delle *Storie* di Tacito che offre un campionario delle più diffuse calunnie antisemitiche del mondo antico. Al paragrafo 4 possiamo leggere: nel paese della Giudea «è profano tutto ciò che per noi è sacro, al contrario sono permesse presso di loro le cose che per noi sono immorali»; i giudei inoltre rendono culto all'asino che li aveva guidati e sottratti alla sete nel deserto[9]. Nel paragrafo 5 le accuse di Tacito sono anche più pesanti: nutrono odio ostile contro tutti gli altri; tra di loro niente è illecito; ai convertiti inculcano di disprezzare gli dèi, rinnegare la patria, ritenere cose vili genitori,

---

[7] La traduzione è di E. Barilli, in Giovenale, *Satire*, (BUR), Milano 1980.

[8] La traduzione è di M. Labate, in Orazio, *Satire*, (BUR), Milano 1981.

[9] *Profana illic omnia quae apud nos sacra, rursum concessa apud illos quae nobis incesta./ Effigiem animalis quo monstrante errorem sitimque depulerant, penetrali sacravere.*

figli, fratelli; le loro consuetudini sono bizzarre e spregevoli[10]. Infine, si tratta di un popolo soggetto alla superstizione e nemico delle pratiche religiose[11]. In realtà i romani non furono originali, avendo preso dai greci le principali accuse antigiudaiche. Di fatto Mnasea fu il primo a parlare di culto dell'asino; da Ecateo viene l'addebito di odio verso il genere umano e Democrito imputò ai giudei l'omicidio rituale[12].

Da parte loro gli ebrei non furono teneri con i gentili, chiamati spregiativamente «cani», come è attestato nei vangeli (cf. Mc 7,27 par). Soprattutto li si considerava impuri e ogni contatto era fonte d'impurità, come emerge per esempio da At 10,28: «... non è lecito per un giudeo unirsi o incontrarsi con persone di altra razza». Il massimo del disprezzo è attestato in un detto di R. Shimon b. Jochai al tempo di Adriano e della sua terribile persecuzione antigiudaica: «Uccidi il migliore dei pagani, schiaccia la testa del migliore fra i serpenti»[13]. La dominazione romana poi non faceva che aumentare l'avversione dei giudei che invocavano la vendetta del loro Dio, come si può leggere nei *Salmi di Salomone*: «Guarda, o Signore, e fa' sorgere contro di essi il loro Re, figlio di David... e cingilo di forza, affinché egli schiacci i principi ingiusti. Purifica Gerusalemme dai pagani che la opprimono, perdendoli, in modo che i peccatori sian cacciati via dall'eredità attraverso la saggezza e la giustizia, in modo che l'orgoglio dei peccatori venga spezzato qual vaso d'argilla, in modo che ogni loro sostanza venga distrutta da una verga ferrea» (17,23-26)[14]. Comunque più equanime e teologicamente

---

[10] *Adversus omnes alios hostile odium / inter se nihil inlicitum / contemnere deos, exuere patriam, parentes, liberos, fratres, vilia habere / Judaeorum mos absurdus sordidusque.*

[11] *Gens superstitioni obnoxia, religionibus adversa* (par. 13).

[12] Cf. la ricca documentazione in H. Conzelmann, *Heiden-Juden-Christen: Auseinandersetzungen in der Literatur der hellenistisch-roemischen Zeit*, Tuebingen 1981, 43-119.

[13] Citato in A. Cohen, *Il Talmud*, Laterza, Bari 1984 (ed. anastatica su quella del 1935), 97.

[14] Citato da P. Bonsirven, *La Bibbia apocrifa*, 140.

qualificato appare quanto afferma la lettera pseudopaolina agli Efesini descrivendo il passato dei suoi interlocutori: «Perciò ricordatevi che un tempo voi, gentili nella carne, chiamati incirconcisi da quelli che si dicono circoncisi nella carne per mano di uomo, in quel tempo eravate senza messia, esclusi dalla cittadinanza d'Israele, estranei ai patti della promessa, senza speranza e senza Dio in questo mondo» (2,11-12).

In questo contesto ha grande rilievo la teologia di Paolo che, riflettendo sul mistero di Gesù morto e risorto, scopre ed evidenzia un qualificato universalismo del vangelo cristiano[15]. Non che prima di lui la chiesa delle origini fosse affetta da gretto particolarismo, ma l'apertura al mondo dei gentili era condizionata da previa giudaizzazione, in concreto dall'obbligo della circoncisione. Questa prassi di un universalismo centripeto fu spezzata dal gruppo di Stefano che, perseguitato a Gerusalemme, si disperse nella diaspora e annunciò il vangelo ai pagani, accogliendo nella chiesa i convertiti sulla base della sola fede cristiana senza richiedere la circoncisione e l'osservanza di altri usi giudaici. Paolo dunque non fu il solo né il primo ad applicare una prassi missionaria nuova, ma a lui si deve l'elaborazione teologica capace di giustificare tale novità[16].

In particolare s'impone qui alla nostra attenzione la lettera ai Romani, in cui l'apostolo, in procinto di partire per Gerusalemme latore della colletta delle sue comunità per la chiesa madre, consapevole del difficile confronto che l'aspettava con i sospettosi e prevenuti learders cristiani della città, per ottenere l'appoggio dei credenti di Roma e come apologia anticipata sintetizza e sviluppa la sua po-

---

[15] Cf. S. Lyonnet, *L'universalisme de S. Paul d'après l'épître aux Romains*, in «Etudes sur l'épître aux Romains», 1-15.

[16] Cf. M. Hengel, *Die Urspruenge der christlichen Mission*, in «New Testament Studies» 18 (1971) 15-38; Idem, *Zwischen Jesus und Paulus: Die «Hellenisten», die «Sieben» und Stephanus*, in «Zeitschrift fuer Theologie und Kirche» 72 (1975) 151-206. Circa la collocazione di Paolo nel contesto del cristianesimo primitivo si veda G. Barbaglio, *Paolo di Tarso e le origini cristiane*, Cittadella editrice, Assisi ^{2}1990.

sizione teologica circa il problema del rapporto del vangelo e della chiesa con il mondo pagano. Ecco la sua tesi di fondo: con Gesù crocifisso e risorto la storia di Dio con l'umanità registra una svolta epocale, che cancella per sempre il privilegio religioso degli uni e l'handicap degli altri: «Non c'è giudeo né greco, non c'è schiavo né libero, non c'è maschio né femmina. Voi tutti siete un solo essere in Cristo Gesù» (Gal 3,29; cf. 2 Cor 5,17). Dio ha preso l'iniziativa di salvare tutti gli uomini, giudei e gentili, su piede di perfetta parità, richiedendo a questi e a quelli la sola e la stessa adesione di fede in Cristo, necessaria perché il progetto divino si traduca in realtà vissuta per le persone. I giudei non sono così defraudati della loro storia religiosa particolarissima e neppure ai gentili è richiesto di rinnegare la propria cultura, aliena dagli usi e costumi giudaici, quali la circoncisione e le molte prescrizioni circa gli alimenti e più in generale a proposito della sfera del puro e dell'impuro. Ma per gli uni e per gli altri parimenti c'è l'iniziativa nuova e definitiva di Dio, incarnata in Gesù Cristo, che decide del loro destino di vita. In una parola, giudei e gentili sono parificati, riportati ambedue allo stesso palo di partenza. Il Dio di Gesù Cristo non discrimina nessuno e offre in dono a tutti la salvezza. È la stessa immagine riscontrata presso il nazareno, un Dio perfettamente identico al Padre celeste che fa sorgere il suo sole su buoni e cattivi e fa piovere su giusti e ingiusti e che nella storia grazia i perduti e i disprezzati. Si può far riferimento anche al messaggio del libro di Giona analizzato sopra.

A ragione J.M. Bassler ha parlato in proposito d'imparzialità divina, un assioma già presente nella bibbia ebraica e nella letteratura giudaica del tempo, ma applicato con originalità da Paolo al problema del rapporto tra giudei e gentili di fronte all'iniziativa salvifica di Dio evidenziata in Cristo[17].

Possiamo ora leggere le parole stesse dell'apostolo, che

---

[17] *Divine Impartiality: Paul and a theological Axiom*, Chico CA 1982.

inizia così la sua esposizione teologica ai credenti di Roma: «Io infatti non mi vergogno del vangelo. Infatti è potenza di Dio tesa alla salvezza per chiunque crede, per il giudeo prima e poi per il greco. Infatti nel vangelo si disvela la giustizia di Dio da fede a fede» (1,16-17). L'affermazione paolina tradisce una punta polemica: la salvezza non è monopolio dei circoncisi; in forza del vangelo gli steccati sono abbattuti per sempre e il mondo dei greci, o dei pagani, è anch'esso ambito di dispiegamento attuale della potenza salvifica divina. D'altra parte, Paolo tiene a precisare che l'equiparazione non finisce per negare la singolarità dei giudei, eredi di una storia di rivelazione divina d'innegabile e perenne valore, come sarà precisato più avanti in 3,1-2 e in 9,1-5, che tuttavia non li rende diversi dai pagani nei confronti del destino ultimo di vita e di morte.

Il motivo esplicito dell'imparzialità divina fa capolino più avanti quando, riprendendo il tema inizialmente enunciato, egli completa il quadro: giudei e greci sono parimenti beneficiari dell'attività salvatrice di Dio giusto, cioè fedele a se stesso e alle sue promesse, e parimenti bisognosi di lui: «Ma ora indipendentemente dalla legge si è disvelata la giustizia di Dio, cui la legge e i profeti rendono testimonianza. Parlo della giustizia di Dio che si attua mediante la fede in Cristo Gesù per tutti quelli che credono. Non si dà alcuna parzialità: tutti hanno peccato e sono privi della gloria di Dio» (3,21-23). In realtà, gli uni e gli altri sono «sotto il dominio del Peccato, come dice la Scrittura»; ecco perché ai fini della salvezza i giudei non possono vantare superiorità alcuna sui pagani (cf. 3,9-10). E poco oltre motiva l'equiparazione di circoncisi e incirconcisi col fatto che la circoncisione è destituita di ogni valore salvifico, essendo la fede in Cristo la sola via di salvezza: «Riteniamo infatti che ogni uomo è giustificato per mezzo della fede indipendentemente dalle opere della legge. Oppure Dio è soltanto Dio dei giudei? Non lo è forse anche dei gentili? Sì, anche dei gentili. Certo, c'è un solo Dio che giustifica i circoncisi in forza della fede e parimenti gli incirconcisi per mezzo della stessa fede» (3,28-30)[18].

---

[18] Cf. anche Gal 2,15-16: «Noi siamo giudei per nascita, e non pec-

In ultima analisi la controversia tra giustificazione per le opere della legge e giustificazione per la fede rimanda all'interrogativo chi è Dio e traduce una specifica immagine divina: un Dio di parte oppure un Dio imparzialmente di tutti. Egli non è un Dio con gli uni e contro gli altri, ma un Dio con tutti, siano essi monoteisti o no, abbiano ricevuto o no la legge divina del Sinai, portino nella carne il segno visibile dell'alleanza o da incirconcisi siano ritenuti dai circoncisi impuri e fonte d'impurità. Il volto del Dio di Cristo è unico per tutti ed è il volto di colui che persegue per grazia la salvezza di ogni uomo. Di fronte a lui c'è un'umanità divisa in parti contrapposte, greci e barbari, ebrei e gentili, secondo criteri culturali o religiosi di discriminazione. Ora il suo progetto, di cui Paolo si fa araldo nell'annuncio del vangelo, è di annullare le fratture e di unificare l'umanità nel segno della stessa fede, che coglie le persone in quanto tali al di sopra delle differenze esistenti. Queste infatti restano ma depotenziate, prive di ogni incidenza circa il destino di vita e di morte, di salvezza e di perdizione.

Nel cap. 4 Paolo fa appello all'argomento *ex Scripturis* e adduce l'esempio di Abramo, il riconosciuto prototipo dei giustificati davanti a Dio, evidenziando come il grande antenato del popolo ebraico fu riconosciuto giusto da Jahvè quando era ancora incirconciso, perché credette in lui e nella sua promessa (cf. Gen 15,6). Se dunque è il padre di tutti i giusti, come recita ancora il libro della Genesi: «Ti ho posto quale padre di molte nazioni» (17,5), lo sarà parimenti per gli incirconcisi e per i circoncisi a condizione che credano. «Beato l'uomo al quale il Signore non mette in conto il peccato (Sal 32,2). Questa beatitudine dunque riguarda solo i circoncisi o anche gli incirconcisi? Noi diciamo: Ad Abramo fu messa in conto a giustizia la fede (Gen 15,6). Come dunque gli fu messa in conto? Da cir-

---

catori provenienti dai pagani. Eppure sapendo che l'uomo è giustificato non per le opere della legge, ma solo per la fede in Gesù Cristo, noi pure abbiamo creduto in Cristo Gesù, per essere giustificati per la fede in Cristo e non per le opere della legge».

conciso o come incirconciso? Non da circonciso, bensì come incirconciso... E questo per essere padre di tutti i credenti incirconcisi, in modo che la giustizia fosse messa in conto anche a loro, e padre di quei circoncisi che, oltre ad essere del mondo della circoncisione, seguono le orme della fede che il nostro padre Abramo ebbe da incirconciso» (Rom 4,8-12).

Il motivo dell'imparzialità divina ritorna nei capp. 9-11 dedicati al problema teologico degli ebrei che avevano respinto in massa l'annuncio evangelico per il seguente motivo, precisa l'apostolo: «Misconoscendo la giustizia di Dio e cercando di affermare la propria, non si sono sottomessi alla giustizia divina» (10,3). In altre parole, hanno scartato l'unica strada capace di portare alla salvezza, la fede, cioè l'abbandono totale all'iniziativa gratuita divina, che annulla ogni possibile vanto dell'uomo davanti a Dio, come si esprime Rom 3,27: «Dunque dov'è finito il vanto (*kauchēsis*)? È stato escluso. In nome di quale ordinamento? Delle opere? No, ma in nome dell'ordinamento della fede». Il disegno di salvezza universale e imparziale è anticipato nelle parole della bibbia ebraica: «Chiunque crederà appoggiandosi su di lui non sarà confuso (Is 28,16). Infatti non si dà alcuna discriminazione tra giudeo e greco: tutti hanno lo stesso Signore, munifico verso tutti quelli che lo invocano. Infatti, chiunque invocherà il nome del Signore sarà salvato (Gl 3,5)» (10,11-13). E l'apostolo conclude con sguardo penetrante sulla dinamica profonda sottesa alla storia umana, da lui vista nelle mani divine senza nulla detrarre al drammatico gioco delle libertà umane: «Perché Dio ha rinchiuso tutti gli uomini nella disobbedienza per avere di tutti misericordia» (Rom 11,32).

Paolo stesso fa parte integrante di questo disegno divino di salvezza offerta indiscriminatamente a tutti. In concreto il suo apostolato significa l'abolizione dell'handicap dei pagani. È infatti per definizione «apostolo dei gentili» (Rom 11,13); da Cristo ha ricevuto «la grazia di essere apostolo per suscitare, a onore del suo nome, l'obbedienza di fede tra tutti i pagani» (Rom 1,5); volendo recarsi a Roma e quindi in Spagna intende saldare il debito contratto con il Signore Gesù: per questo dichiara ai credenti del-

l'Urbe: «Sono debitore ai greci e ai barbari» (Rom 1,14). Fa ricorso persino al linguaggio cultuale per affermare la sua straordinaria coscienza apostolica: «Eppure vi ho scritto con una certa audacia, almeno in parte, come uno che vuole ravvivare la vostra memoria, in forza della grazia che Dio mi ha dato, perché fossi ministro di Cristo Gesù per i pagani, sacerdote del vangelo di Dio per fare dei pagani un'offerta gradita a Dio, santificata dallo Spirito santo» (Rom 15,15-16).

Il mondo intero è destinatario dell'iniziativa di grazia di Dio e parimenti della sua missione apostolica: «E tutto viene da Dio che ci ha riconciliati con sé per mezzo di Cristo e ha affidato a noi il servizio della riconciliazione. Sì, è stato Dio a riconciliare a sé il mondo mediante Cristo, non mettendo in conto agli uomini le loro colpe e ponendo sulle nostre bocche il messaggio della riconciliazione. Perciò siamo ambasciatori per Cristo ed è Dio che per mezzo nostro esorta. Vi supplichiamo per Cristo: lasciatevi riconciliare con Dio» (2 Cor 5,19-20). In una parola, la teologia e la prassi missionaria di Paolo vanno di pari passo nel solco dell'universale destinazione della salvezza cristiana e del vangelo apostolico.

Ma si deve riconoscere che a questo Dio che nella storia persegue imparzialmente la salvezza di tutti gli uomini egli attribuisce anche un'altra imparzialità, quella di giudice finale che non guarda in faccia a nessuno e retribuisce ogni uomo, giudeo e greco, secondo le sue opere, condannando nella sua ira chiunque faccia il male. Anche qui non pesa per nulla né il privilegio di essere giudeo né l'handicap di essere pagano. In particolare si batte contro la sicurezza ostentata dal giudeo, che si sentiva perciò stesso al riparo dalla condanna finale riservata ai pagani: «In realtà, con la durezza del tuo cuore impenitente vai accumulando ira per te stesso nel giorno dell'ira, in cui si disvelerà il giusto giudizio di Dio. Egli renderà a ciascuno secondo le sue opere [Sal 62,12]: vita eterna a quelli che, costanti nel fare opere buone, cercano gloria, onore e immortalità; ira e sdegno per i ribelli che disobbediscono alla verità, mentre sono docili all'iniquità; tribolazione e angoscia per ogni essere umano che fa il male, per il giudeo prima e poi

per il greco. Invece gloria, onore e pace per chiunque fa il bene, per il giudeo prima e poi per il greco. In Dio infatti non c'è alcuna parzialità verso le persone. Tutti quelli che avranno peccato senza avere la legge andranno alla perdizione indipendentemente dalla legge; e tutti quelli che, vivendo sotto la legge, avranno peccato, saranno condannati per mezzo della legge» (Rom 2,5-12).

L'immagine di Dio dunque cambia radicalmente se si passa dal piano storico a quello escatologico o finale: ora egli si volge con amore gratuito e assoluta imparzialità verso gli uomini, le cui diverse connotazioni culturali, religiose, morali, antropologiche e sociali non ne condizionano affatto l'iniziativa di salvezza; alla fine invece reagirà simmetricamente al loro operato premiando gli uni e castigando gli altri. In realtà Paolo si mostra dipendente dalla credenza tradizionale di Dio giudice giusto e imparziale[19]; questa è un'evidenza per lui, a tal punto che gli serve per respingere un'obiezione contro l'ira divina: «È forse infedele Dio se ci colpisce con la sua ira? Parlo secondo la logica umana. Oh no! Altrimenti come Dio potrebbe essere il giudice del mondo?» (Rom 3,5-6).

Ma perché v'insiste tanto all'inizio della lettera ai Romani, subito dopo aver enunciato la tesi dell'iniziativa gratuita e incondizionata di Dio per la salvezza degli uomini? Evidentemente deve esserci una stretta connessione tra le due affermazioni. Di fatto ad un'attenta analisi risulta che esse sono accomunate nel motivo dell'imparzialità divina che si attua tanto nel giudizio finale quanto ora nell'iniziativa di grazia. Ma nel primo caso si tratta di una comune convinzione di tutto il giudaismo, mentre l'imparzialità dell'agire divino nella storia a favore sia dei giudei sia dei gentili costituisce il punto in questione da dimostrare. In concreto Paolo produce un argomento *a pari*: all'imparzialità dell'agire finale di Dio giudice corrisponde l'imparzialità del suo agire storico[20]. In modo analogo l'aposto-

---

[19] Cf. lo studio citato di Bassler (pp. 7-66).

[20] Vedi qui lo studio accurato e conclusivo di J.N. Aletti, *Rm 1,18-3,20. Incohérence ou cohérence de l'argumentation paulinienne?*, in «Biblica» 69 (1988) 47-62.

lo procederà più avanti in 5,12-21, dove, per evidenziare il positivo influsso universale di Cristo, richiamerà il noto influsso universale negativo di Adamo: il destino di vita come di morte per tutti dipende dall'agire di un solo uomo, si tratti di Adamo come di Cristo[21].

Dunque la tesi del giusto giudizio finale di Dio appare solo strumentale, essendo Paolo tutto proteso ad affermare l'imparzialità della grazia del Dio di Gesù Cristo disvelata dall'evento di Gesù morto e risorto e dall'annuncio evangelico. In ogni modo egli condivide la credenza del giusto giudizio divino, non mostrando di avvedersi, comunque di certo non occupandosene, della tensione e contraddizione tra le due prospettive. Il condizionamento culturale gli ha impedito di rivedere criticamente gli stereotipi religiosi alla luce della novità colta con grande acume nell'evento cristiano.

Anzi in 1,17 e 1,18 egli presenta, quali due facce della stessa medaglia, il disvelamento attuale della giustizia salvifica di Dio e il disvelamento al presente della sua ira condannatrice: «Infatti nel vangelo si disvela (*apokalyptetai*) la giustizia di Dio da fede a fede» / «Infatti dall'alto dei cieli si disvela (*apokalyptetai*) l'ira di Dio contro ogni uomo empio e iniquo che detiene la verità prigioniera dell'iniquità». Due «apocalissi» ugualmente storiche, parimenti universali e incarnate nel messaggio evangelico, ma di segno opposto. Propriamente non si tratta di due aspetti coordinati e sommati; l'apostolo vuol dire che al di fuori dell'apocalisse della grazia l'umanità sperimenta l'apocalisse dell'ira. Di fatto essa beneficia dell'apocalisse della giustizia salvifica divina. In altre parole, Dio interviene a salvare l'umanità da un destino di condanna che essa si è costruito con la sue mani. L'ira è così risparmiata all'uomo per merito della giustizia salvifica disvelata nel vangelo. Ma è sempre pronta a disvelarsi e attuarsi, quando con

---

[21] Cf. S. Lyonnet, *La problématique du péché originel dans le Nouveau Testament*, in «Il mito della pena» a cura di E. Castelli, Roma 1967, 101-108 (ora ristampato in «Etudes sur l'épître aux Romains», (178-185).

l'incredulità viene rifiutata l'offerta della salvezza. Ecco perché Paolo ne parla al presente e non al passato[22]: l'ira di Dio resta un'eventualità aperta, meglio la subordinata che si attiva quando l'uomo oppone un no pervicace all'apocalisse della sua grazia imparziale.

E in questo modo anche la teologia paolina, che pure è riuscita a infrangere lo stereotipo di un Dio con gli uni, cioè i buoni o gli eletti, e contro gli altri, i cattivi o i non eletti, rimane impastoiata nello schema di un Dio bifronte, capace di dare ugualmente vita e morte, perché non è riuscita a liberarsi dall'evidenza culturale del Dio giudice e dall'assioma della sua giustizia finale intesa quale retribuzione simmetrica del bene e del male.

Ad onore del vero però si deve riconoscere che Paolo è andato vicinissimo al superamento del bifrontismo di Dio, quando ha inteso in termini d'imparzialità verso giudei e greci l'iniziativa divina di grazia in Cristo e ha definito come attività salvifica la giustizia di Dio disvelata nel vangelo. Anzi ha posto tutte le premesse per togliere di mezzo una volta per tutte il luogo comune del giusto giudizio divino; ma non ha fatto il passo, dimostrandosi incoerente e ancor più succube dell'archetipo religionistico del *mysterium fascinans et tremendum.* Certo si è dimostrato realistico nel prospettare la persistente possibilità degli uomini di cadere nelle braccia della morte definitiva nonostante l'impegno di Dio salvatore. Non lo si può accusare di entusiasmo dissennato né di euforia fanatica. Ma non ha saputo liberarsi dalla concezione di un Dio come totalità che

---

[22] Per questo le considerazioni assai penetranti di P. Ricoeur su questi passi della lettera ai Romani non mi sembrano rendere giustizia al testo paolino. Dopo aver ottimamente notato che «Paolo entra nella problematica della giustificazione attraverso la porta della Collera», il filosofo francese si domanda in maniera pertinente: «Come un frammento di giustizia giudiziaria può sussistere all'interno della giustizia vivificante? Questo "pre-evangelo" resterà un isolotto non convertito al vangelo della grazia?». E risponde: «La logica della pena serve così da contrasto, da contropartita, da contrappunto per l'annuncio e la proclamazione che è il vangelo stesso», precisando più avanti che «noi della

assomma in sé anche i contrari, per cui se di perdizione umana si deve parlare, essa dovrà essere attribuita alla sua azione, come le si attribuisce l'iniziativa di grazia, senza mettere in conto la possibilità di autofallimento della libertà umana o di autodistruzione dell'uomo.

---

collera, della condanna e della morte sappiamo solo una cosa: cioè che in Gesù Cristo ne siamo stati liberati. È solo nella retrospettiva della grazia che abbiamo una veduta di frontiera di ciò da cui siamo stati esentati (...)». Per Paolo, la pena fa parte di un'economia intera che egli chiama *nomos*, legge... Questa intera economia cade nel passato sotto la spinta del «ma ora»: «Ma ora, senza la legge, la giustizia di Dio si è manifestata...» (Rom. 3,21). Cf. P. Ricoeur, *Interprétation du mythe de la peine*, in «Le conflit des interprétations», pp. 365.366. 366.367.369.

DIO È AMORE: LA MEDITAZIONE DI GIOVANNI

La bibbia ebraica ha faticato non poco a parlare di amore di Dio per gli uomini. Con tutta probabilità la spiegazione sta nella risonanza emotiva e sessuale del significato del lessico della radice *'hb*[1]. Solo con Osea, a metà del sec. VIII, i rapporti tra Jahvè e il suo popolo sono definiti senza alcuna reticenza in termini di amore. A questo scopo il profeta ha assunto come termine di paragone il suo amore di sposo innamorato ma tradito dalla moglie Gomer, alla fine però vincitore dell'infedeltà della sposa. Ecco dunque il suo messaggio: così è di Jahvè che ama Israele, sua sposa diletta ma infedele, riconquistata infine per una nuova unione all'insegna d'indefettibile fedeltà (cf. capp. 1-3). L'ultima parola sulla drammatica vicenda è una promessa solenne di Dio: «Io li guarirò dalla loro infedeltà, li amerò di vero cuore» (14,5). Come si vede, Osea accentua l'amore fedele di Jahvè, che neppure l'infedeltà idolatrica del popolo vale a far cessare.

Anche Geremia sviluppa lo stesso tema usando il medesimo linguaggio metaforico e definendo l'idolatria del popolo israelitico amore per gli dèi dei popoli stranieri: messa in guardia infatti, Gerusalemme risponde con impronti-

[1] Così G. Wallis alla voce *'ahab* in «Grande Lessico dell'Antico Testamento», I, Paideia, Brescia 1988, 239. Ma tutta la trattazione è preziosa (coll. 209-254).

tudine: «No. È inutile, perché io amo gli stranieri, voglio seguirli» (2,25). Ma l'amore fedele di Jahvè non viene meno: «Ti ho amato di amore eterno, per questo ti conservo ancora pietà» (31,36). L'immagine sponsale ritorna in Ezechiele, ma a differenza di Geremia che aveva individuato nel periodo del deserto la stagione dell'innamoramento del popolo per il suo Dio, non scorge in Israele alcun momento di amore, perché fin dall'Egitto si è dimostrato infedele (23,2-3). Inoltre diversamente da Osea e Geremia, per esprimere l'incrollabile fedeltà divina al suo popolo, non ricorre al verbo amare, parlando piuttosto d'impegno a stipulare un'alleanza eterna (16,60). All'immagine sponsale espressiva dell'amore fedele di Jahvè fa ricorso ancora il Secondo Isaia: «Viene forse ripudiata la donna sposata in gioventù? Dice il tuo Dio. Per un istante ti ho abbandonata, ma ti riprenderò con immenso amore» (Is 54,6-7).

Da parte sua il Deuteronomio parla dell'amore di Dio ma al di fuori dell'immagine sponsale e con accentuazioni proprie. Soprattutto ne evidenzia il carattere elettivo e gratuito: «Il Signore si è legato a voi e vi ha scelti, non perché siete più numerosi di tutti gli altri popoli – siete infatti il più piccolo di tutti i popoli –, ma perché il Signore vi ama e perché ha voluto mantenere il giuramento fatto ai vostri padri, il Signore vi ha fatti uscire con mano potente e vi ha riscattati liberandovi dalla condizione servile, dalla mano del faraone, re d'Egitto» (7, 7-8). Nel suo intento esortativo però con sguardo rivolto al futuro il deuteronomista in qualche modo condiziona l'amore divino alla fedeltà fattiva degli israeliti: «Per aver voi dato ascolto a queste norme e per averle osservate e messe in pratica, il Signore tuo Dio conserverà per te l'alleanza e la benevolenza che ha giurato ai tuoi padri. Egli ti amerà, ti benedirà, ti moltiplicherà» (7,12-13a). In realtà si mostra qui legato a un concetto contrattuale del patto, inteso come impegno reciproco dei due contraenti, distanziandosi così dalla corrente profetica di Osea, Geremia, Ezechiele e del Secondo Isaia che hanno sottolineato l'incondizionato amore di Jahvè e la sua imperitura fedeltà al popolo.

In conclusione, si deve riconoscere il fatto importante che autorevoli voci della bibbia ebraica hanno individuato

nell'amore gratuito, fedele e indefettibile di Jahvè per Israele la dinamica sottesa e portante della storia che ha legato questi due partners. Il limite sta nel restringimento della prospettiva al solo popolo dell'elezione.

Nella bibbia cristiana continua la suddetta interpretazione della storia, applicando alla vicenda di Gesù (Mt 2,10) quanto Osea aveva visto presente nell'esodo: «Quando Israele era un giovinetto, io l'ho amato e dall'Egitto ho chiamato mio figlio» (11,1). Ora l'amore di Dio si evidenzia e si storicizza nella donazione del figlio, cioè nella vicenda storica del nazareno culminata nella morte in croce. Vi ha insistito con particolare efficacia Paolo, come si è visto sopra nel cap. undicesimo, attento particolarmente a cogliere il senso teologico della crocifissione di Gesù. Ci basti qui citare Rom 5,8: «Ma Dio dà questa prova del suo amore per noi: Cristo morì per noi quando eravamo ancora peccatori». Per questo l'apostolo si rivolge ai credenti di Roma come «diletti di Dio» (1,7) e chiama i cristiani di Tessalonica «fratelli amati da Dio» (1 Ts 1,4). Si tratta di un'esperienza personale dei credenti che nella fede in Cristo sono coscienti di aver incontrato il Dio di Gesù come Dio d'amore. Si veda ancora la formula benedicente di commiato della seconda lettera ai Corinzi: «La grazia del Signore Gesù Cristo, l'amore di Dio e la comunione dello Spirito Santo siano con tutti voi» (13,13). Si spiega pertanto che Paolo limita il referente al «noi», cioè ai beneficiari consapevoli e positivamente reattivi dell'agire amoroso di Dio; ma l'orizzonte della sua teologia appare di sicuro orientamento universalistico, come abbiamo visto nel capitolo precedente e come possiamo cogliere per esempio in 2 Cor 5,15: «... e per tutti è morto».

Il vertice del discorso biblico sull'amore di Dio comunque è raggiunto di certo dalla teologia meditativa di Giovanni. Anzitutto a lui dobbiamo l'esplicita estensione universalistica del nostro tema: «Dio infatti ha tanto amato il mondo che ha dato il suo figlio unigenito, affinché chiunque crede in lui, non vada alla perdizione, ma abbia la vita del nuovo eone. Infatti Dio ha mandato il figlio nel mondo non per condannare il mondo, ma perché il mondo

sia salvato per opera sua» (Gv 3,16-17)[2]. Nella varietà tipicamente giovannea dei significati del vocabolo «mondo» non c'è dubbio che qui s'intenda il mondo degli uomini, l'umanità intera, che della «missione» del figlio costituisce il termine, lo scopo e la dinamica personale di colui che ne ha preso l'iniziativa. Potremmo riassumere questa triplice relazione dicendo che per amore del mondo e per la sua salvezza Dio vi ha mandato Gesù. D'altra parte si tratta di un mondo che ha bisogno di essere salvato, perché il Verbo «era nel mondo e il mondo fu fatto mediante lui, ma il mondo non lo riconobbe» (Gv 1,10). Dio dunque ha preso l'iniziativa d'intervenire a suo favore donando e mandando[3] il proprio figlio unigenito.

Ora se vogliamo cogliere tutte le valenze della proposizione principale: «Dio ha tanto amato il mondo», emergono le seguenti caratterizzazioni dell'amore divino: non si tratta di una qualità intemporale, ma di un gesto storico che s'iscrive nel tempo e nello spazio; si presenta sotto il segno dell'oblatività che, trattandosi dell'unico figlio, raggiunge il vertice di una donazione totale e illimitata; la situazione poi di peccaminoso rifiuto in cui si trova il mondo ne evidenzia la gratuità; va infine da sé la dimensione salvifica: Dio intende trasformare il mondo amato sulla linea del credere in Cristo e nel suo amore oblativo e gratuito.

Nella prima lettera invece lo sguardo appare concentrato sul «noi» della comunità cristiana: «In questo si è manifestato l'amore di Dio in mezzo a noi: Dio ha mandato il suo unigenito figlio nel mondo, perché noi avessimo la vita mediante lui» (4,9). Si tratta di un gesto di amore

---

[2] Il verbo *krinein* qui e in molti altri passi, che saranno citati più avanti, ha valore di giudizio di condanna, come dimostra il parallelismo antitetico con «salvare». Non è comunque un'originalità giovannea perché lo stesso significato è attestato nel cristianesimo primitivo come nel giudaismo (cf. i riferimenti specifici nel commento di R. Schnackenburg, vol. I, Freiburg-Basel-Wien 1965, 426) (trad. it. presso Paideia, Brescia).

[3] I due verbi «dare» e «mandare» dei vv. 16 e 17 sono usati in evidente parallelismo. Per questo la formula «ha dato» si riferisce a tutta la vicenda terrena di Gesù e non solo alla morte.

preveniente: «In questo sta l'amore: non siamo stati noi ad amare Dio ma lui ha amato noi e ha mandato il suo figlio come espiazione per i nostri peccati» (4,10); «Noi amiamo perché lui per primo ci ha amati» (4,19). In realtà, l'estensione universalistica dell'amore di Dio non è per nulla compromessa, perché si ripete il motivo della «missione» divina del figlio nel mondo. È vero però che l'attenzione dell'autore appare concentrata sui credenti, esortati all'amore vicendevole con la motivazione esplicita dell'amore di Dio: «Carissimi, se così Dio ci ha amati, anche noi dobbiamo amarci gli uni gli altri» (4,11). L'autore del resto, nella sua meditazione teologica, parte proprio dall'esperienza cristiana di fede che vive, testimoniandolo, un Dio d'amore: «Noi abbiamo riconosciuto e creduto all'amore che Dio ha per noi» (4,16).

La prima lettera comunque fa un decisivo passo in avanti quando, parlando dell'iniziativa salvifica di Dio mediata da Cristo, passa dal verbo di azione, che sottolinea il gesto di amore della donazione e «missione» del figlio nel mondo, al sostantivo «amore» collegato al soggetto, Dio, con il presente del verbo essere, dunque in forma di copula: «Dio è amore» (4,8.16)[4]. Il primo passo (4,8) costituisce il motivo che conduce Giovanni alle due seguenti affermazioni parallele: «Chiunque ama è nato da Dio e conosce Dio» (v. 7) / «Chi non ama non ha conosciuto Dio» (v. 8), che infatti trovano giustificazione nella seguente proposizione causale: «poiché Dio è amore». In altri termini, se l'essere di Dio è amore, soltanto chi ama può entrare in comunione con lui. La seconda ricorrenza della proposizione (4,16) è collocata nella medesima prospettiva, con una particolarità di rilievo[5], che la comunione tra chi ama

---

[4] Cf. R. Schnackenburg, *Die Liebe als Wesen Gottes*, exkursus in «Die Johannesbriefe», Freiburg-Basel-Wien 1965, 231-239; R. Bultmann, *Die Johannesbriefe*, Goettingen 1967, 69-74; G. Strecker, *Agapē*, exkursus in «Die Johannesbriefe», Goettingen 1969, 224-230.

[5] Un'altra diversità, ma solo di carattere grammaticale, è che qui «Dio è amore» ha il ruolo di proposizione principale, ma in ogni modo motiva quanto viene detto sulla comunione con Dio.

e Dio è reciproca: «Dio è amore, e chi rimane nell'amore rimane in Dio e Dio rimane in lui».

È una novità assoluta nel contesto della tradizione religiosa ebraico-religiosa, priva di analogie e paralleli anche nell'ambiente greco-romano del tempo[6]. Certo, la costruzione è del tutto simile alle altre due formule giovannee: «Dio è spirito» (Gv 4,24) e «Dio è luce» (1 Gv 1,5). Tutte e tre infatti esprimono l'essere di Dio, definendolo e qualificandolo. Ma l'originalità più grande della nostra formula sta nel predicato, che altrove non è attestato come definizione divina, a differenza dei predicati «spirito» e «luce»[7].

Non è difficile individuare il processo mentale che ha portato Giovanni a questa sensazionale scoperta e affermazione. Due sembrano le sue premesse logiche: anzitutto, l'iniziativa salvifica presa da Dio in Cristo è un gesto del suo amore, come abbiamo visto sopra; inoltre, donando il figlio unigenito e inviandolo nel mondo il Padre si è manifestato appieno, dal momento che Gesù è non una parola bensì la parola divina (cf. il prologo del vangelo). Ne consegue che nella persona del nazareno l'agire di Dio appare perfettamente adeguato al suo essere: ciò che fa e ciò che è coincidono. Egli è tutto e pienamente nella donazione e «missione» del figlio al mondo; e se a questa è sottesa una dinamica di amore, è tutto e pienamente amore. In breve, nel suo gesto storico d'amore c'è tutta la sua personalità.

Non si pensi a un'intuizione umana capace di penetrare il mistero dell'essere divino che trascende ogni nostra autonoma possibilità di comprensione; in realtà la fonte della conoscenza che Dio è amore appare espressamente attribuita alla rivelazione divina accolta con fede. Dice sempre Giovanni nella sua lettera: «In questo si è manifestato l'a-

---

[6] Cf. l'*exkursus* di R. Schnackenburg citato sopra. Sintetico poi il giudizio di G. Strecker: «La proposizione "Dio è amore" è un *proprium* della teologia giovannea» (*op. cit.,* 229).

[7] Circa i parallelismi di carattere religionistico vedi le indicazioni di R. Schnackenburg nei suoi commenti al vangelo (vol. I, 474-475) e alla prima lettera di Giovanni (pp.75ss).

more di Dio tra noi: Dio ha mandato il suo figlio unigenito nel mondo» (4,9); «e noi abbiamo conosciuto e creduto all'amore che Dio ha per noi» (4,16). Anche il vangelo giovanneo è attestato su questa linea rivelativa: «Dio nessuno l'ha mai visto; l'unigenito Dio che è nel seno del Padre lui ce lo ha spiegato» (1,18). Il mistero è stato disvelato, l'invisibile realtà divina si è fatta visibile in Gesù come amore. A scanso di malintesi si deve precisare che l'evento indicato non consiste tanto nelle parole pronunciate da Gesù; è piuttosto il suo essere, meglio la sua vicenda di Verbo incarnato che ci svela Dio, mostrandolo per quello che è, amore: amore fattivo, oblativo, gratuito, universale, salvifico.

Da tutto questo emerge che Dio ha un'unica faccia e che in lui c'è soltanto il *mysterium fascinans*, amore e solo amore per tutti. Il risvolto della medaglia, tipico dell'archetipo religioso, il *mysterium tremendum* appare logicamente escluso. Di fatto Giovanni connette l'amore fattivo di Dio con l'esclusione del giudizio di condanna per il mondo che si è fatto tenebra rifiutando la luce (cf. Gv 1,5.9-10). L'abbiamo visto sopra: con la «missione» del figlio il Padre persegue la vita, non la perdizione, la salvezza non la condanna del mondo (cf. 3,16-17). Tuttavia non ne segue che tutti *ipso facto* siano salvati e ottengano la vita del nuovo mondo; perché l'iniziativa salvifica divina mediata da Gesù vada in porto, gli uomini devono rispondere con la fede nel figlio e in colui che lo ha mandato[8]. Infatti l'appropriazione del dono divino salvifico passa attraverso la libera decisione delle persone. A queste e non a Dio Giovanni assegna il compito del giudizio di condanna, che ciascuno pronuncia su se stesso rifiutando di credere nel dinamismo di amore sotteso alla donazione e missione di Gesù[9]. La continuazione di Gv 3,16-17 appare qui pro-

---

[8] Per tale abbinamento del motivo teologico, espresso in questa formula, con quello cristologico quale oggetto del credere vedi 12,44: «Chi crede in me non crede in me, ma in colui che mi ha mandato».

[9] Su tutta la questione del giudizio in Giovanni si veda la monografia di J. Blank, *Krisis: Untersuchungen zur johanneischen Christologie und Eschatologie*, Freiburg i.B. 1964.

bativa: «Chi crede in lui non viene condannato; invece chi non crede già è condannato, perché non ha creduto nel nome dell'unigenito figlio di Dio. Questo è il giudizio di condanna: la luce è venuta nel mondo e gli uomini hanno preferito la tenebra alla luce» (3,18-19). In un parola, rifiutando di aprirsi alla luce con la fede l'uomo si autocondanna; né c'è bisogno di aspettare la fine della storia perché si abbia tale sentenza terribile pronunciata su se stessi. L'immagine giovannea appare chiarissima: chi si trova nella tenebra solo aprendosi alla luce può riscattarsi dalla sua tenebra e diventare luce; se invece ama, nella concretezza dell'agire, la sua tenebra, tenebra resta: «Chiunque infatti fa il male odia la luce e non giunge alla luce, perché non siano redarguite le sue opere» (3,20). Si noti come Giovanni in maniera originale non prenda in considerazione il giudizio quale retribuzione simmetrica del buono e del cattivo e abbia di mira solo il giudizio di condanna, che valuta in termini di autogiudizio dell'uomo anticipato nella storia.

Tutto appare molto coerente nella sua prospettiva teologica, che toglie a Dio il compito della retribuzione simmetrica e anche l'azione di condanna di quanti rifiutano la sua iniziativa salvifica. La discriminazione delle persone, tradizionalmente assegnata al giudizio divino, si realizza nella loro reazione all'evento del figlio unigenito di Dio mandato nel mondo: «A scopo di discriminazione (*krima*) io sono venuto in questo mondo, affinché quelli che non ci vedono giungano a vederci e quelli che ci vedono[10] diventino ciechi» (9,39).

Non solo a Dio, ma anche a Cristo Giovanni rifiuta il ruolo di giudice che condanna: «Io sono venuto nel mondo come luce, affinché chiunque crede in me non rimanga nella tenebra. Se poi uno ascolta le mie parole e non le custodisce, io non lo condanno; non sono venuto infatti per condannare il mondo, bensì per salvare il mondo. Chi disprez-

---

[10] Come appare dal contesto sono così presi di mira i farisei che rifiutano di accettare l'evento della rivelazione di Dio incarnata in Gesù. Questi infatti dice loro poco dopo: «Se foste ciechi non avreste alcun peccato; ora invece dite: ci vediamo; il vostro peccato rimane» (9,41).

za me e non accoglie le mie parole ha chi lo condanna; la parola che ho detto, quella lo condannerà nell'ultimo giorno» (12,46-48). Non solo nella sua versione storicamente anticipata, ma anche in quella del giorno ultimo il giudizio di condanna non spetta a Cristo. Attribuirlo poi alla sua parola equivale, mi sembra, ad ammettere un autogiudizio dell'uomo nell'atto di rifiutarla. Infatti la rivelazione di Cristo provoca l'uomo spingendo a prendere posizione, e se questa è di rifiuto egli si autocondanna.

In realtà, Giovanni afferma sì l'esistenza di un giudizio divino di condanna, ma esso colpisce «il principe di questo mondo» (16,11) e il giorno del giudizio di condanna del mondo incredulo coincide con quello della crocifissione di Gesù: «Ora c'è il giudizio di condanna di questo mondo; ora il principe di questo mondo sarà gettato fuori» (12,31)[11]. La concezione di una salvezza divina abbinata nella tradizione ebraica alla sconfitta e all'annientamento degli avversari, come appare in modo paradigmatico nell'esodo delle tribù israelitiche dall'Egitto, ritorna qui in Giovanni, ma con la decisiva novità che da annientare non sono degli uomini, ma la stessa radice del male, impersonata nel «capo di questo mondo», o il dinamismo d'incredulità e di rifiuto che domina il mondo umano[12].

Tutto finora si tiene nella teologia innovatrice di Giovanni. C'è però un brano in particolare che ripete il luogo comune di Dio giudice o retributore finale, precisando che tale compito viene delegato a Cristo insieme all'altra funzione propriamente divina di risuscitare i morti: «Né infatti il Padre giudica qualcuno, ma ha dato ogni giudizio al figlio» (5,22); «E gli ha dato potere di tenere il giudizio,

---

[11] Il dono dello Spirito chiarirà nelle coscienze dei credenti che la vittoria sul «capo di questo mondo» è stata ottenuta: «E venendo quello (il Paraclito) convincerà il mondo del peccato e della giustizia e della condanna (*tês kriseōs*) ... Della condanna infine, perché il capo di questo mondo è stato condannato» (16,8.11).

[12] L'espressione «questo mondo» ha qui significato negativo essendo sotto il dominio di satana assurto a «capo» dell'umanità che rifiuta la luce.

poiché è il figlio dell'uomo. Non meravigliatevi di questo, perché viene l'ora in cui tutti quelli che sono nei sepolcri udranno la sua voce e se ne andranno quelli che hanno fatto il bene alla risurrezione della vita, mentre quelli che hanno fatto il male alla risurrezione della condanna» (5,27-29). Si aggiunga l'unico testo giovanneo in cui appare il motivo dell'ira di Dio, largamente presente nella bibbia ebraica, in Paolo e anche nell'Apocalisse, che però non appartiene all'autore del vangelo e delle lettere di Giovanni: «Chi crede nel figlio ha la vita del nuovo eone; chi invece non crede al figlio non sperimenterà la vita, ma l'ira di Dio rimane su di lui» (3,36).

Di regola gli studiosi tendono a non dare troppo peso alla contraddizione tra le due prospettive dell'autocondanna dell'uomo e della condanna giudiziale attribuita a Dio o a Cristo. Sono piuttosto sensibili, perché provocati da R. Bultmann, all'altro aspetto che crea tensione nei testi giovannei, cioè al carattere attuale del giudizio e alla sua collocazione alla fine della storia[13]. Il citato famoso esegeta infatti vi scorge la presenza di un «correttore» intervenuto in secondo tempo sul testo giovanneo per conformarlo all'ortodossia tradizionale; dunque tutti i passi — anche 5,28-29 che abbiamo citato sopra — che esprimono un'escatologia finale, opposta a quella originaria di tipo presenzialista, sono giudicati da lui aggiunte tardive[14].

Per quanto ho potuto vedere è stato C.H. Dodd ad aver affrontato direttamente e con acuta sensibilità l'interrogativo suddetto. Infatti dopo aver riportato le due serie di passi, parla di contraddizione formale tra il ruolo di giudice assegnato a Cristo in 5,27-30 e 8,16 e le affermazioni di 3,17; 8,15; 12,47, in cui si dice che Cristo non è venuto a giudicare. Sul piano della possibile soluzione afferma anzitutto che probabilmente non sarebbe errato trovare in tali passi una protesta contro il fraintendimento dell'idea

---

[13] Vedi per es. J. Blank nella monografia sopra indicata e anche il commento di R. Schnackenburg al luogo citato.

[14] *Das Evangelium des Johannes*, Goettingen 1964, passim.

di Cristo quale giudice. E aggiunge: «Che lo scopo reale di Cristo nel venire nel mondo sia questa azione negativa e distruttiva l'evangelista non lo vuole concedere». Di qui l'affermazione che Cristo non è venuto né è stato mandato a giudicare. Ma la tradizione, incontestata e incontestabile, affermava che egli viene a giudicare i vivi e i morti. L'apparente contraddizione si risolve, secondo Dodd, nel fatto che Giovanni assume *krisis* col significato di discriminazione e il motivo della luce come mezzo di discriminazione. «Cristo è venuto nel mondo come vita e luce, per salvare il mondo e non per condannarlo... Lo scopo e l'intenzione della venuta di Cristo non sono in nessun senso negativi o distruttivi, bensì del tutto positivi e creativi; ma con un'inevitabile reazione la manifestazione della luce evidenzia l'estrema distinzione tra verità e falsità, tra bene e male. Perciò è *krisis*, discriminazione. Gli uomini con la loro risposta alla manifestazione della luce dichiarano se stessi, e così pronunciano il loro proprio "giudizio" [...]. Perciò la parola del giudizio dell'"ultimo giorno" non è altro che la rivelazione della vita e della luce che Cristo compie nella sua incarnazione»[15].

Il famoso esegeta inglese tende dunque a interpretare il giudizio finale di Cristo sulla stessa linea della sua azione storica rivelatrice e dunque provocatrice nei confronti degli uomini, attribuendo a Giovanni l'intento di conciliare la propria prospettiva dell'autogiudizio con la concezione tradizionale del figlio dell'uomo che verrà a giudicare i vivi e i morti[16]. Ma questa analogia non appare giusti-

---

[15] C.H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge 1965, 209-211 (trad. it. presso Paideia, Brescia).

[16] Anche R. Schnackenburg nel suo commento finisce per adottare la soluzione di Dodd: dopo aver commentato 3,18 in questi termini: «L'incredulità diventa così autogiudizio», afferma di Giovanni: «Il suo pensiero non esclude neppure il giudizio futuro; poiché la decisione, che prende il non-credente, viene confermata formalmente e davanti a tutto il mondo nel giudizio finale (5,29) per opera del figlio dell'uomo (5,27); o, come è detto in 12,48, la parola del rivelatore, che il non-credente ha rifiutato, diventa suo giudice nel giorno ultimo» (vol. I,427). Sullo stesso binario cammina, mi sembra, pure R.E. Brown, *Giovanni: Com-*

ficata, perché Giovanni riferendosi al presente parla di autocondanna di chi rifiuta la luce, mentre quanti l'accolgono con fede non sono condannati; invece colloca nell'ultimo giorno il giudizio come retribuzione dei buoni e dei cattivi (cf. 5,27-30). Per la verità ciò che dice Dodd trova una conferma, solo in parte però, in 12,48: «La parola che ho detto, quella lo condannerà nell'ultimo giorno». Ma qui non si parla di giudizio in senso retributivo e dunque la prospettiva è diversa da quella affermata in 5,28-29. In breve, la soluzione di Dodd non riesce a conciliare l'autogiudizio di condanna con il giudizio retributivo di 5,29; senza dire che *krisis* non vuol dire discriminazione, ma giudizio di condanna, più spesso, non escluso il giudizio retributivo, come in 5,22.27 visto nel suo contesto[17]. A meno che si ritenga con Bultmann, seguito da R. Schnackenburg, che questo testo, che resiste ad ogni tentativo concordistico, è un'aggiunta di chi ha corretto in senso ortodosso l'escatologia presenzialista di Giovanni.

Tutto sommato credo che Giovanni abbia saputo elaborare una sua originale interpretazione del motivo tradizionale del giudizio, escludendo da Dio e da Cristo ogni intervento giudicatore, perché altrimenti sarebbero responsabili di un'azione distruttiva, cioè della condanna di quanti si rifiutano di credere. Ma ciò appare inammissibile, se è vero, come è vero, che il loro agire storico è dettato dall'amore e da un'intenzione esclusivamente salvifica. Il giudizio di condanna è solo autogiudizio dell'uomo. Né si può ipotizzare una diversità di comportamento di Dio e di Cristo alla fine della storia, perché oltre alla conseguenza di un'intrinseca contraddizione nell'essere stesso divino, per Giovanni l'*eschaton* si realizza sostanzialmente

---

mento al Vangelo spirituale, Cittadella, Assisi 1979, 448-449: «Sebbene questi testi [che affermano un giudizio finale di Cristo] sembrino contraddire il primo gruppo [in cui si parla di autogiudizio ora], essi semplicemente estendono la nozione di provocazione del giudizio che è nel contesto del primo gruppo» (p. 448); e aggiunge: «... e il giudizio che egli provoca fra gli uomini è un giudizio che il Padre accetterà» (p. 449).

[17] È in realtà *krima* e non *krisis* che significa discriminazione.

ora (*nyn*). Il fatto poi che rivendichi al figlio dell'uomo il ruolo di giudice retributore finale, assegnatogli da Dio, e parli d'ira divina che rimane su chi rifiuta di credere, ammette due possibili spiegazioni: l'intervento di una seconda mano che ha introdotto una prospettiva diversa rispetto a quella della prima stesura, visto che si ammette un lungo processo di formazione del quarto vangelo; oppure un cedimento dello stesso autore ai luoghi comuni della tradizione.

Ora la mia personale preferenza va a questa seconda eventualità che accomuna Giovanni, il più avanzato di tutti nel superamento del bifrontismo delle Scritture ebraiche e cristiane, alle non poche voci innovative che nel popolo d'Israele e nella storia di Gesù e del suo movimento hanno testimoniato e vissuto, non senza incoerenze e contraddizioni, un'immagine alternativa di Dio donatore, soltanto e a tutti, di vita e di salvezza.

INDICE DELLE FONTI CITATE

A. FONTI GIUDAICHE

1. Scritti dell'AT

Lamentazioni

Baruc

Marco

Luca

Giovanni 254n

Atti degli Apostoli

LETTERE

Romani 262

2. Apocrifi del NT

3. Scritti patristici

Tertulliano

INDICE DEGLI AUTORI CITATI

INDICE GENERALE